

عقول عظيمة

كاثرين موريس ترجمة: أحمد على بدوي

1658





"إن أعمالاً جديدة عن سارتر، تستدعى ما يبرّرها. ولكتاب كاثرين موريس عن سارتر العديد مما يبرره، بدءًا من أسلوبه الواضح والحيوى وحتى التعاطف مع الامتداد برُؤَى كثيرًا ما أغفل سارتر نفسه الامتداد بها. من بين نتائج الكتاب النافعة على نحو خاص، تشديد مؤلفته على مفهوم سارتر لمشروعه الفلسفي. وكما تدفع كاثرين موريس ببراعة، فإنه مشروع يحتمل المقارنة بصورة الفلسفة عند فتجنشتاين كعلاج.

ديفيد كوبر أستاذ الفلسفة بجامعة نورذرن متشيجان الأمريكية

التحقت كاثرين موريس بسلك التدريس في جامعة أكسفورد العريقة منذ سنة 1986 وتدرّجت فيه، وهي حاصلة على درجة الماجيستير في الأنثروبولوجيا، وعلى درجة الدكتوراة في الفلسفة. وقد نشرت العديد من الأبحاث عن سارتر ومرلوبونتي وفتجنشتاين، كما شاركت في تأليف كتاب عن ديكارت. وهي ابنة أستاذة الفلسفة فيليس موريس، التي سبقت إلى الإسهام في نفس الموضوعات بأبحاث رفيعة المستوى وردت الإشارة إلى بعضها في ثبت مصادر كتاب كاثرين موريس هذا، والذي جعلت هي إهداءه إلى والدتها.

سىارتىي كاثرين موريس

الركز القومي للترجمة إشراف : جابر عصفور

- العند : 1658

- سارتر

- کاثرین ج . موریس

- أحمد على بدوي

- الطبعة الأولى 2011

هذه ترجمة كتاب: Sartre By: Katherine Morris Copyright © 2007 Katherine Morris

All Rights Reserved. Authorised translation from the English language edition published by Blackwell publishing Limited. Responsibility for the accuracy of the translation rests solely with National Center for Translation and is not the responsibility of Blackwell publishing Limited No part of this book may be reproduced in any form without the written permission of the original copyright holder, Blackwell publishing Limited.

Arabic Translation © 2010 National Center for Translation (NCT)

المركز القومي للترجمة

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة . ت ، ٢٧٣٥٤٥٢١ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ طاكس ، ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com

Tel: 27354524 - 27354526 Fax: 27354554

آهان للنشر والتوزيع

۵۷ ش انقصر الموني - أمام دار الحكمة - القاهرة - جمهورية مصر العربية - ت : ۲۷۹۰ ۲۷۹۰ فلكس: ۲۷۹۰ ۱۹۳۳ م۲۹۰ من القصر الموني - أمام دار الحكمة - القاهرة - جمهورية مصر العربية - ت : ۲۸۹۰ ۲۸۹۰ فلكس: 75 QASR - ALAINI ST., in Front of Dar Al-Hekma, - CAIRO - EGYPT

Tel: +202-2795-3811 Fax: 00202-2795-4633

E-mail:afaqbooks@yahoo.com - www.afaqbooks.com

سارتى

تأليف: كاثرين ج. موريس

ترجمة: أحمد على بدوى





بطاقة الفهرسة إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية إدارة الشئون الفنية

موريس، كاثرين ج.

سارتر: تأليف: كاثرين ج. موريس؛ ترجمة: أحمد على بدوى،

ط1 المركز القومي للترجمة - 2011

ص، 20 سم.

7 - الأدباء ، القاهرة،

أ- (مترجم)

ب- العنوان

رقم الإيداع 20739 / 2010 الترقيم الدولي 3564 – 704 – 977 – 978 طبع بدار آفاق للنشر والتوزيع

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

13	– المقدمة
23	- حياة سارتر
57	- القسسم الأول
59	الفصل الأول : الفنومنولوجيا : علم الظواهر
85	الفصل الثاني : التحيزات الفكرية والعلاج السارتري
111	الفصل الثالث: الوعى.
135	الفصل الرابع: المخادعة.
1 <i>57</i>	- القسم الثاني :
159	الفصل الخامس: البدن
183	الفصل السادس : الحياة/ المكان
203	الفصل السابع : الآخرون
229	الفصل الثامن : الحرية.
25 <i>7</i>	حاشية : الأخلاق وما بعدها.
267	مصادر الكتاب

ملحوظات للمترجم:

أ) عند إيراد المؤلفة (كاثرين موريس) مقتطفات من المصادر التي ترجع إليها (والتي يُختتم الكتاب بالثبت الجامع لها)، قد تضيف تعليقا من عندها بين معقوفين مضلعين. وفي هذه الحالة ألحقنا بتعليقها توقيعا لها بالحرفين الأولين من اسميها (ك.م.)، تمييزا لتعليقاتها عن تعليقات أخرى، ورد كل منها بدوره بين معقوفين مضلعين ولكن دون أن يلحق به توقيع... تلك التعليقات التي رأينا نحن ضرورة إضافتها، استكمالا لوضوح الترجمة العربية.

ب) عندما ابتغت المؤلفة تمييز أى من الكلمات عن غيرها، اتَّبعت صيغة كتابة الكلمة بالحروف المائلة (Italics)، بينما اخترنا نحن - في النسخة العربية - توضيح نفس هذا التمييز، باستخدام الحروف القاتمة. ووقع هذا الاختيار، باعتبار قلة الأخذ في النصوص المحرَّرة باللغة العربية، بهذه الصيغة التي اتَّبعتها المؤلفة.

ج) في اللغة الإنجليزية، تعد كلمة Object من المشتركات، إذ تعنى «الموضوع» (في مقابل «الذات» Subject) كما تعنى «الشيء»، وقد قابلناها في ترجمتنا بالواحدة والأخرى من الكلمتين العربيتين؛ حسبما يُفهم من السياق الذي وردت فيه في الأصل الأجنبي. وكذلك فيما يخص كلمة أخرى هي Space، والتي تعنى «المكان» كما تعنى «الفضاء» وأخيرا «الفراغ»، وما يخص كلمة ثالثة هي Experience، والتي يصح أن تعنى «التجربة» كما تعنى «الخبرة، وما يخص كلمة رابعة هي Structure، والتي يصح أن تقابل في العربية بكلمة «هيكل» كما يصح أن تقابل بكلمة «بنية»، وما يخص كلمة خامسة هي Condition، والتي يصح أن تقابل في العربية بكلمة «وضع» مثلما بكلمة «حالة» وكلمة «شرط» بل وكلمة «موقف». أما كلمة العربية بكلمة «وضع» مثلما بكلمة «متعال» الفعل، فقد قابلناها بكلمة «يتجاوز» كما قابلنا الاسم المشتق منها Transcendence بكلمة «متعال»؛ بكلمة «تجاوز»، في حين قابلنا الصفة المشتقة منها Transcendental بكلمة «متعال»؛ والأخيرة تنفق مع المصطلح الفلسفي. لكن كل هذا يظل واردًا على سبيل المثال لا الحصر.

أ.ع.ب.

الإهداء

إلى فيليس بحثًا عن «بتن» Bitten المفقود

شكر

بدأ مؤلَّفی هذا كسلسلة محاضرات، ألقیت فی جامعة أُكسفورد خلال سنین عدیدة. وأود أن أشكر الطلبة الذین حضروا تلك المحاضرات، والذین حظیت بمعرفة عدد منهم فی الدراسات العلیا. وقد كان لما طرحوه من أسئلة، الفضل - بطرق لا تُحصی - فی إثراء هذا العمل. كما أعرب عن شكر خاص لطلبتی السابقین: ألكس باركر وسیمون برویجر ولوسی إلیناس ونافید بورغازی وجابرییل سولوكوف؛ الذین قرأوا بعض الفصول فی مسوداتها، وأبدوا استجاباتهم المثمرة.

قدم بيل شرويدر تعليقات مفصلة على واحدة من أحدث مسودات الكتاب بأكمله، وكان مبهجا أن يظهر ما فيه من مقومات الناقد المتعاطف والفطن معا. بينما مضى بول لودج بعزم، عبر جزء كبير من مسودة أسبق؛ وأنا مدينة له ببالغ الامتنان، لتعليقاته وأسئلته. كذلك كان لكل من أناماريا كاروزى وجيوفانى دى جرانديس، الفضل فى إنقاذى من عدد من الأخطاء؛ لم يكن منها ما هو طفيف، بأقل مما هو فادح! كذلك أنا ممتنة لكل من كريستينا هاولز ومايكل بكت لتعليقاتهما على فصول بعينها، ونيك بلورينى لاستجابته وتشجيعه طيلة العمل فى المشروع، ومارى دورتش لتحريرها الواعى والملهم للنسخة الأولى من الكتاب. كما كان تيم هوردر هو شرط وجود الكتاب الذى لا غنى عنه.

أمدنى بوب سولومون - وهو صديقٌ عزيز منذ ما يربو على عشرين سنة - بملاحظات نقدية ثاقبة بشأن مسودات الفصلين الثالث والرابع، بل لم يفته ذكر ما وجده فى هذين الفصلين من محاسن. وبينما كنت أضع اللمسات النهائية للمخطوطة، أحزننى بشدة ما بلغنى من شريكة حياته كاثلين عن رحيله المفاجئ. كان بوب أستاذا رائعا، وكان متواصلا مع الناس على نحو لم يفُقُه فيه أحدا وبدونه لن تكاد توجد للفلسفة متعة. وأنا واثقة من أنه لو صدر الكتاب فى حياته، فلكان سيقول لى إنه لا يزال فيه العديد مما يمكن تخليصه منه.

لقد عرِفتُ بسارتر وأنا على حجر أمى، بالفعل أو كدت!! على سبيل المثال كانت هى التى علمتنى قيمة المثابرة على الجهد المتطلّب لفهمه، وخصوبة التفكير تماشيًا معه، بمثلما - أحيانا - ضده! كذلك فإننى مدينة لها بتقديرى لملاحظات سارتر عن البدن المُعاش. هذا الكتاب كُتِب من أجلها.

مقدمة

جان بول سارتر، الذي يُذكر اسمه عادة باعتباره منشئ الوجودية، هو واحد من قلة نادرة من مثقفين يستحضر اسم الواحد منهم صورًا بعينها في ذهن هذا أو ذاك من عامة الأوروبيين. أكانت تلك الصور لسارتر، هي صورة صاحب الهيئة القصيرة في غير رشاقة... الأحول العينين، وفي إحدى يديه غليون، أو سيجارة من نوع لا يدخنه إلا الفرنسيون، كالـ «بويار» Boyard الملفوف تَبْغُها في ورق أصفر مصنوع من الذرة، وفي الأخرى كأس من شراب مسكر - تقليدي في فرنسا هو الآخر - كالـ «برنو» Pernod الأخرى كأس من شراب مسكر - تقليدي في فرنسا هو الآخر - كالـ «برنو» مصددًرا جلسة في مقهى باريسي، أو منخرطا في علاقات - لها صلة بالثقافة على نحو مستغرب - مع بعض من أوفر النساء جمالا وشبابا، ثم جاعلا عندئذ من تلك العلاقات موضوعات لتشريحات - لها بدورها صلة بالثقافة على نحو مستغرب - تستغرق موضوعات لتشريحات - لها بدورها صلة بالثقافة على نحو مستغرب - تستغرق خطاباته إلى رفيقة عمره بأكمله، سيمون دى بوفوار، أم صورة «المثقف الملتزم»، مخاطبا جموعا من طلبة الجامعات في مسيرات سياسية، أو مُدخنًا سيجارا كوبيا بصحبة فيدل جموعا من طلبة الجامعات في مسيرات سياسية، أم صورة الكاتب المسرحي والروائي كاسترو، الذي دعاه لا إلى مكتبه بل إلى مسكنه، أم صورة الكاتب المسرحي والروائي الذي تبدو رسالته الأساسية كأنها إقناع الناس بأن الحياة لا معني لها، وأن «الجحيم هو الذي تبدو رسالته الأساسية كأنها إقناع الناس بأن الحياة لا معني لها، وأن «الجحيم هو الأخرون»!

بكل ما هذه الصورة العامة لسارتر – أو في مجموع صوره تلك – من قوة تأثير، فإنها خليقة بأن تثير في أذهان أفراد الدوائر الأكاديمية اليوم، ضربين من الشكوك متعارضين فيما بينهما إلى حد ما! من ناحية، هل يجدر حقا أن يُنظر إليه جدّيًا على أنه فيلسوف؟ ومن ناحية أخرى، أليست أفكاره الفلسفية قد تقادمت بحيث لم يعد ممكنا تداركها؟ أليست هي «سقط المتاع على أقصاه» (Lévy 2003 ص 3)، وقد تراكم بعضه فوق بعض، في ذلك المناخ الثقافي المحموم لباريس ما بعد الحرب؟

الانشغال الأول يرجّح أن يثيره من يُسمّون بهالفلاسفة التحليليين، لسبب تاريخي غامض شيئا ما، يبوَّب فلاسفة اللغة الإنجليزية، الفلاسفة في القرن العشرين - بل وفي القرن الحادي والعشرين، إلى حد ما - في فئتين: فئة «التحليليين»، وفئة «فلاسفة القارة [الأوروبية؛ أي سائر أوروبا بخلاف بريطانيا]، على أن يكون موقع سارتر في هذا التبويب، هو موقع الفيلسوف «النموذجي» في فئة فلاسفة القارة(1). ولقد قيل عن جدارة إن عمل فلاسفة القارة، يمثِّل - بالنسبة للفلسفة التحليلية - «الآخر»: كثيرا ما يُعتبر أن هذا العمل، «ليس من الفلسفة في شيء على الإطلاق». بل ولا على نحو ما يقال عن علم الاجتماع أو علم الأحياء إنهما «ليسا من الفلسفة». فهذان ينظر إليهما على أنهما من الأنشطة المشروعة، رغم أنهما ليسا من الفلسفة! أما عمل فلاسفة القارة فإنه يعد «ليس من الفلسفة في شيء» على نحو دلالتُه أن هذا العمل مضطلع بمشروع كان الواجب الا يقام به، إذ يُزعم أن هذا العمل فلسفة، في حين أنه - بالتحديد - ما يجب الا تكونه الفلسفة (Glendinning 2002)؛ فعمل فلاسفة القارة - بما فيه من تعتيم لا من وضوح، ومن إبهام لا من دقة - يُشبُّه بالسفسطة... بمجرد «التنميق في اللغة»، في مواجهة المنطق. وقد يمكننا أن نضيف أن الفلسفة التحليلية تكاد تلعب دورا مماثلا إزاء الفلسفة الأخرى (عمل فلاسفة القارة): فينظر إليها على أنها «لاتاريخية» Ahistorical وجافّة وبتّارة المنطق و علموية » Scientistic. وقد نُسب إلى الفيلسوف ألفريد نورث وايتهيد Alfred North Whitehead ، والذي نُظر إليه - برغم كونه بريطانيًّا - على أنه ينحرف صوب فلاسفة القارة إلى حد يكاد يكون مبالغا فيه... نسب إليه قوله عن كبير الفلاسفة التحليليين برتراند رسل Bertrand Russel ، إن دبرتي [Bertie، اختصارا للاسم الأول للفيلسوف رسل] يعتقد أنني مُشوَّش الذهن، ولكنني أنا أعتقد أنه ساذج n. وهذا يلخص بجمال، (الكليشيهين) اللذين يبوَّب كل من الفريقين - فريق فلاسفة القارة وفريق الفلاسفة التحليليين - فيهما الآخرَ على التوالي.

إلا أن في كل من هذين الكليشيهين شيئا من الحقيقة؛ ففي الحق أن عمل فلاسفة القارة في أسوأ صوره، هو مشوش وتعتيمي. كما أن الفلسفة التحليلية في أسوأ صورها، هي حقا تبسيطية وعلموية (ينظر الفصل الثالث من مؤلف كريتشلي عن عمل فلاسفة القارة: 1002 Critchley). وحقا إن في أسلوب سارتر في الكتابة، ملامح عدة تستثير

- فيما يبدو - اتهامات بالسفسطة والتعتيم وما من نفس القبيل. ورغم أن كتابات سارتر الفلسفية تحوى الكثير من فقرات أدبية أخّاذة؛ هي متعة للقارئين، فإن هذه الفقرات تشق طريقها بواسطة لغة مفرداتُها مُفزعة وغير مألوفة («الوجود في ذاته» في مواجهة «الوجود لذاته»، و"التعالى" في مواجهة «الحقيقة الواقعة»، و"العَدَميّات « Négatités [بالفرنسية]... إلخ). في بعض الحالات يمكن الخروج بتعريف موجز، وفي حالات أخرى تتراكم - فوق ما هو مقصود من معنى - طبقات متعددة؛ حتى لا يعود ممكنا إلا التطلع إلى بزوغ المعنى من خلال هذه الطبقات المتراكمة. أما كيفية استخدام سارتر لتعبيرات من قبيل «الواقع الإنساني»، فإنها خليقة بأن تجعل الذين - من بين فلاسفة التحليل - قد تلقوا تأهيلا حسنا، يتميّزون غيظا! إن له نزعة إلى التعبير بالمفارقات («الإنسان هو الكائن الذي هو ليس ما هو، والذي ليس هو ما هو!»)، وإلى وصف الأشياء التي ليست سلبية في جوهرها، بلغة سلبية الوقع (كمثال: «هذا «الاغتراب» عن إمكانياتي، نتيجة لفعل الآخر. ٩)، وإلى الإدلاء بتصريحات تكاد تقارب الجنون (كمثال: «الآخر «يسرق» عالمي.»)، وإلى المغالاة (كمثال: «الإنسان حرٌّ دائما أبدا، وإلا فإنه ليس حرًّا على الإطلاق. ٤). وفي مسعى سارتر لإيصال انطباع ما، الكثيرا ما يُجرِّب - لتحقيق مسعاه ذاك- ثلاثا أو أربعا من الطرق، والتي لا تتماثل بالضرورة عبارات الواحدة منها، بتلك التي في الأخريات، بل وقد تتناقض طرق التعبير هذه فيما بينها. ٩ Warnock 1965 ص 9).

أنا بالتأكيد لن أدافع عن أسوأ ما في سارتر من تماديات. لكن إن كان مصطلح «التعتيم» يعنى الكتابة بتعتيم دون مبرر معقول، ودون عائد محترم من استثمار الجهد الضروري لاستيعاب هذه الكتابة المعتمة؛ فإن أملى أن أستطيع أن أثبت أن سارتر - بلا جدال - لا يستحق هذا النعت. أولا فإن كانت رؤية سارتر للبشر وللعالم، محمّلة بما دعاه نيتشه - في نصَّ له - «الترسيمات الوعرة - وغير المستوية - للأشياء»... إن كانت أحيانا غير واضحة وملتبسة؛ فكثيرا ما يكون السبب في هذا أن الواقع الإنساني نفسه هو على هذا النحو، وليس إنكار هذا، مدعاةً للإعجاب على الإطلاق! وثانيا فإن لكثير من الملامح الأسلوبية التي وصفتها توا، دورا منهجيا؛ ذلك أن العائد من استثمارنا - أو على الأقل جانبا منه - يجيء بفضل هذه الملامح لا رغما عنها (2). ليس التنميق في اللغة دائما

«مجرد تنميق في اللغة»، أو «لغة جوفاء»(1)! حقا إن المنهج الذي يتبعه سارتر (عمله كفيلسوف في نظره هو نفسه)، مختلف عن ذلك الذي في الفلسفة التحليلية، وفي ذا جانب مما يساعد على خلق الفجوة الملحوظة بين العملين (عمل سارتر وعمل الفلاسفة التحليليين). لكن «ما هو مختلف» لا يعني بالضرورة أنه «أسوأ»! على سبيل المثال فإن في مفهوم سارتر لمشروعه كفيلسوف، شيئا من التوازي مع مفاهيم فتجنشتاين، وذلك في مرحلة من مراحل مشروع فتجنشتاين... مرحلة لاحقة (4). وفتجنشتاين ليس موضع تقبّل الفلاسفة التحليليين فحسب، بل إنه على العكس يعد – على نطاق واسع – جزءا من العُرف التحليلي، وإن كان من الواضح أن ما يقوم به فتجنشتاين، يختلف عما يقول الفلاسفة التحليليون لأنفسهم إنهم يقومون به (5).

الانشغال الثاني - أن سارتر «ينتمي إلى الماضي» وأن الوجودية «قد أكل عليها الدهر وشرب و...!!» - خليق بأن يثيره مفكرو «ما بعد البنائية» Post-structuralism و«ما بعد الحداثة Post-modernism داخل بعض أقسام الفلسفة في الجامعات، وكذلك في دواثر النقد الأدبي؛ إذ يتخذون من عمل فلاسفة أحدث من سارتر - شأن ميشيل فوكو وجاك دريدا - دعامة لحكمهم هذا. اكثيرا ما يُنظر إلى سارتر على أنه فيلسوف عالَم انقضى... على أنه مسخ خلَّفته الحداثة!! دَوِّي صوته وسط ما شهده القرن العشرونُ من أهوال وألوان من الاغتراب، ولكنه الآن قلما يُلحظ بين الموجات الصوتية المنبعثة مما هو معاصر لنا من حالة ما بعد الحداثة.؟ (fox 2003 ص 1). وكثيرا ما يرى هؤلاء المفكرون سارتر كفرديٌّ راديكالي، يتجاهل البعد الاجتماعي للواقع الإنساني... يرونه كمدافع عن أقصى الحرية، يتجاهل ما على الحرية الإنسانية من قيود اقتصادية وسياسية وثقافية وبيولوجية وتاريخية، وكنصير لمفهوم للوعى الجليّ تماما بالذات، يتجاهل في آن معًا، كلا من مفهوم فرويد لـ اللاوعي ومفهوم ماركس للـ الوعي الزائف، وحتى إن كانت لغة سارتر تغرى أحيانا بتفسيرات من هذا القبيل... حتى إن كانت بعض هذه التفسيرات تشير إلى ثغرات في فكر سارتر، على الأقل في أعماله المبكرة؛ فإن هذه الاتهامات جميعها تبالغ - إلى أقصى حد - في تبسيط مفهوم سارتر للواقع الإنساني. بالإضافة فإن هذه الاتهامات تنطوي على كلُّ من مخالُّفة حقائق التاريخ، وازدواجية المعايير: مخالفة حقائق التاريخ، لأنه بدون سارتر ما أمكن أن يوجد فوكو و لا دريدا(٥٠). وازدواجية المعايير، لأنه كذلك يوجد في عمل فوكو - مثلما في عمل دريدا - ثغرات تعيب هذا العمل الفلسفى. بل إن من بعض هذه الثغرات، ما يشارك فيه الفيلسوفان سارتر!! على سبيل المثال فإن فوكو - مثله مثل سارتر - غافل عن مفهوم النوع Gender سارتر!! على سبيل المثال فإن فوكو - مثله مثل سارتر - غافل عن مفهوم النوع بعتنقون آراء [بمعنى «النساء» كانوع»، والرجال» كآخر] إلى حد كبير، ولكن النسويين يعتنقون آراء فوكو بحماس، وهم يرون في فعلته هذه فجوة يتعين سدها، لا صدّعًا في صرح فكره... صدعا يستحيل رأبه. هذا في حين أن النسويين - برغم الاستثناءات الملحوظة، ومنها بالطبع سيمون دى بوفوار في كتابها «الجنس الثاني» - تلكأوا في التسامح مع سارتر، على النقيض مما فعلوا مع فوكو(٠٠).

أما الانشغال الثانى... ذلك الانشغال بشأن تقادم الوجودية، فإنه خليق بأن يبعثه بصورة ما - أولئك المعجبون العديدون بفكر مرلوبونتى: موريس مرلوبونتى لم يكن معاصرا لسارتر وصديقا له فحسب، بل كذلك كان - باستثناء سيمون دى بوفوار - أقدر نقاد فكر سارتر. مع كل هذا فإن مرلوبونتى لم يكد يُعرف خارج الدوائر الأكاديمية.

والمعجبون بمرلوبونتى يعدونه - بحماس لا يجارى - ذلك الذى قوّض فكر سارتر عن آخره، حتى لم يعد باقيا من هذا الفكر سوى كومة من الأنقاض!! سارتر متهم بتجاهل مفهوم «البدن الممعاش» (بمعنى بدن كل منا، على النحو الذى يظهر متهم بتجاهل مفهوم «البدن الممعني بالمفهوم الآخر للبدن كموضوع للبحوث به فى تيار الحياة اليومية) فى مواجهته بالمفهوم الآخر للبدن كموضوع للبحوث الفيزيولوجية والتشريحية. وسارتر متهم بما دعاه مرلوبونتى «النزعة الفكرية» [بمعنى «التَقَعُّر»] [محالة الفيزيولوجية والتشريحية مهم بالإحمال وسارتر كذلك متهم الخبرة السالفة على الإدراك Pre-conceptual experience وسارتر كذلك متهم باستحداث ازدواجيات جديدة، منها مثلا الازدواجية بين «الذات» و»الموضوع»؛ وهو جدير بهذا الاتهام حتى إن لم تكن هذه الازدواجية هى بالضبط ازدواجية الذهن والبدن المنسوبة إلى ديكارت، والتي طالما تعرضت لهجوم شديد. وبالفعل كان مرلوبونتي قد وضع يده على بعض الثغرات في فكر سارتر، وعمل على تدارك تلك الثغرات. من بين الثغرات مثلا ما يظهر من غفلة سارتر عن الحيوانات المنتمية إلى غير الفصيلة الآدمية، والمعال باستخفاف – على الأقل في أعماله المبكرة – للأطفال والقصر؛ وكأن الآدميين انبعثوا إلى الوجود مثل «أثينا» من جبهة «زيوس» [رب الأرباب عند الإغريق، وهذا في انبعثوا إلى الوجود مثل «أثينا» من جبهة «زيوس» [رب الأرباب عند الإغريق، وهذا في

واحدة من أساطيرهم العريقة]: مكتملى الوعى، ومتمالكين وعيهم بذواتهم على الأتم، ومتابعين – بحرية – مشروعات أثيرة لديهم (3). إلا أننا إذا ارتضينا كناية أخرى، لقلنا إن سارتر هو العملاق الذى انطلق مرلوبونتى من فوق كتفه ليستكمل نفس بحثه هو من البداية إلى النهاية، بما فيه – وعلى نحو مركزى بلا جدال – عرضه المتحتفى به لمفهوم البدن المعاش. وبدلا من القول بأن مرلوبونتى أفلح فى تفنيد مقولات سارتر، أوثر أنا أن أقول إنه كثيرا ما عرض أفكار سارتر بوضوح فاق ذلك الذى عرض به سارتر نفسه أفكاره! وكذلك قام بهذا العرض بمزيد من الحسم واليقظة عما بذله سارتر بشأن عمله هو نفسه (9).

وفي كتابي هذا أركز أنا على أعمال سارتر التي تفوق - في كونها فلسفية على نحو مباشر - سائر أعماله. على ألا يحول هذا دون الإشارة - متى اقتضى الحال - إلى أعماله الأدبية، وما كتبه من سير، وغير هذه وتلك من سائر ما يمضى قدما بمشروعه الفلسفى على طرق مثيرة للاهتمام. كذلك أركز على أعماله الفلسفية الأكثر تبكيرا - مبدئيا على «الوجود والعدم» [BN] في ثبت مصادر الكتاب] - بأكثر مما أفعل بأعماله اللاحقة، شأن «نقد العقل الجدلي» [CDR] في ثبت مصادر الكتاب]. وبخلاف غيرى، أرى أنا [كاثرين موريس] كثيرا من ضروب التواصل بين أعمال سارتر المبكرة، وتلك الأقرب زمنا. وأوجُه تفكير سارتر التي أريد - بوجه خاص - إلقاء الضوء عليها، قد اتخذت موضعها سلفا في مؤلفه «الوجود والعدم»، ولو وضّحتُ - وإن بأدني قدر من التفصيل - الكيفية التي تطور بها تفكيره عبر الزمن؛ فلجعل هذا طرحي للموضوع مُطوَّلا ومعقدا بأكثر مما هو بالفعل.

أنا أُكرِّس وقتا أطول من المعتاد، لاستكشاف منهج سارتر... استكشاف ما أُعدُّ سارتر قانما به. على ألا يترتب على هذا تكريس وقت أقل من المعتاد، لشروح على نتائج هذا المنهج، ذلك أن المنهج والنتائج لديه في تشابك متأصل داخل نوع من دائرة منهجية (١٠٠): نقطة انطلاق سارتر، هي الفكرة التي مفادها أننا نحن الفلاسفة بشرٌ منخرطون في مشروع لاستكشاف ما هو كون البشر بشرًا! فمثلا نكتشف – عبر تأمُّل في أفعالنا نحن الواعية – أن البشر كائنات واعية، أي كائنات باستطاعتها – بين أمور أخرى – التأمل في أفعالها الواعية. ثم مرة أخرى، نكتشف أن كل مشروع إنساني، هو بحكم طبيعته ذاتها

مهدد بأن يقوِّضه ما يدعوه سارتر «المُخادَعة» Bad faith (خداع الذات، والأوهام، والتحيزات... إلخ)... أجل كل مشروع إنساني، بل ونفس هذا المشروع الفلسفي الذي توصَّل إلى هذا الاكتشاف؛ ويستهدف الإبلاغ به.

هذا يوحى بوجود ما يشبه الدائرة فى منهج سارتر، وإن لم تكن حلقة مفرغة؛ كما سألح. لكنّ لهذه الدائرة ملمحين متشابكين فيما بينهما: الأول يتعلق بالاكتشاف التأملى لما هو كون البشر بشرا، وهو المنهج الفلسفى المسمى بالفنومنولوجيا، (علم الظواهر). والثانى يتعلق بالمسعى إلى التغلب على المخادعة – والتحيزات والأوهام – الخليقة بتقويض تطبيق الفنومنولوجيا، والتى قد تتقاطع بفهم للآخرين لنتائجها. وأنا أشير إلى هذا الملمح الثانى بوصفه «علاجيا» Therapeutic، وهو مصطلح يومئ صوب ما ورد فى المراجع عن فتجنشتاين؛ بما أن هذا – فيما أطرحه – شأنٌ مركزيٌ: فيه يلتقى المنهج الفنومنولوجي ومنهج فتجنشتاين الفلسفي. إن تخليص امرئ من المخادعة – بما في هذا، المخادعة الفلسفية – مغاير على نحو بالغ الأهمية، للأنشطة الفلسفية المألوفة بأكثر من غيرها... تلك المتعلقة بتصويب الأخطاء والمغالطات، كما أنه يتطلب وسائل مختلفة. وسارتر – مثله مثل فتجنشتاين – لا يستهدف تغيير الطريقة التي نعيش بها.

لسوف يسعدنى أن تشمل الآثار الجانبية لهذا الكتاب إمكانَ ممارسة شيء مما دعَوْتُه «العلاج السارترى»... علاج أولئك الفلاسفة التحليليين، الذين يغلب عليهم أن يروا في «فلسفة القارة» مجرد التنميق في اللغة، وعلاج من يُعِدّون سارتر متقادما؛ كما فعل مفكرو «ما بعد البنائية» و»ما بعد الحداثة»، وأنصار مرلوبونتي.

لقد دُعى سارتر «فيلسوف الحرية»، وهو نفسه قال إن «كل ما حاولت أن أكتبه أو أفعله في حياتي، كان المقصود به التشديد على أهمية الحرية.» (ورد هذا المقتطف في حياتي، كان المقصود به التشديد على أهمية الحرية.» (ورد هذا المقتطف في Anderson 1979). ومن الواضح أن هذا قابل للانطباق على النهج الذي مارس به سارتر حياته الممتدة، والملتزمة سياسيا على نحو بالغ. وهو كذلك يصدق جليّا على صعيد محتوى فلسفته: سارتر يتمسك بما يبدو أنه نظريةٌ مُتطرِّفة... نظرية في الحرية باعتبارها عامّة ومعمّمَة» All-pervasive. فإن المرية بمثل التطرف الذي يُمثّل به أحيانا، وإن كان رأيه هذا قد بدأ

يبدو - فى أعماله الأخيرة - أقل تطرفا؛ فإن هذا لا ينتقص من هذه الحقيقة. ولكن منهج سارتر أيضا - على نحو ما سأدلل عليه - يستتبع فلسفة فى الحرية، ولهذا على الأقل معنيان مختلفان (١١٠): هو يهدف إلى «تحريرنا من آرائنا المُعتنقة سلفا» (إن استعرنا تعبير ديكارت)... إلى تحريرنا من قبضة المخادعة الفلسفية، التى تحول دون إقرارنا بما نعرف جميعا كبشر - بخبرتنا المعاشة - أنه حقيقى. وإذ يقوم سارتر بهذا، فإنه يمنحنا حرية الحياة كفلاسفة، فى نفس هذا العالم الذى نقيم فيه كبشر! أولئك الذين أقصتهم الفلسفة عن عالم الحياة، قد يجدون فى هذه الإمكانية ما ينتعشون به!

بل يوجد ما هو أكثر: إن استهجان الفلسفة لعالم الحياة لم يطرأ من فراغ اجتماعى وحضارى، ولا كذلك رد الفعل الفنومنولوجى ضده: لقد كان ترقب الأزمة خاطرا بالبال (بل وبين سطور بعض الكتابات) عندما قام هوسرل بإبراز هذا المعنى... معنى الأزمة المُترَقبة، في محاضرته التي كان عنوانها: «الفلسفة وأزمة الإنسان الأوروبي» الأزمة المُترَقبة، في محاضرته التي كان عنوانها: «الفلسفة وأزمة الإنسان الأوروبي» وقد Philosophy and the crisis of European man شكّلت هذه المحاضرة جزءا من أساس عمل هوسرل اللاحق العظيم الذي لم يُستكمل: The Crisis of European Sciences والذي نشر بالإنجليزية مصحوبا بعمل «أزمة العلوم الأوروبية، والفنومنولوجيا المتعالية، and Transcendental Phenomenology بعنوان (Philosophy as a rigorous science)، وأزمة الفلسفة كعلم دقيق، وأزمة الفلسفة، وأزمة الفلسفة كعلم دقيق، وأزمة الفلسفة، وأزمة الف

ربما لم يكن من المستغرب أن يستشعر الأزمة أحد أبناء طائفة اليهود في المانيا في ذلك الوقت! لكن النازية لم تكن إلا واحدا من مظاهر تلك الأزمة: كان ما شغل هوسرل، هو المخطر على الثقافة الأوروبية، الماثل عندئد. وهو خطر كان مصدره [في رأى هوسرل] الغلبة المتزايدة - في مجالات لم تكن ملائمة لها - لعقلانية علمية، لا تحظى من التفسير إلا أضيقه: إذ تُفسَّر كعقلانية تقنية وتكنولوجية؛ وهي غلبة لسياق بعينه للتفكير... سياق كان اختزاليًّا Reductive، وذريًّا Atomistic [بالمصطلح الفلسفي، على نحو ما يقال عن فلسفة برتراند رسل إنها «ذرية»، بمعنى إيثار «الجزء» كموضوع Scientistic وعلمويًّا» Objectivistic، ومُدَّعيا الموضوعية Objectivistic، و«علمويًّا»

وربما لم يكن غالبا علينا نحن الفلاسفة الأنجلوأمريكيين، هذا الضرب من الحديث بلغة الأزمات. إلا أن كثيرا منا سيجد شيئا ذا دلالة في هذا الوصف. والفنومنولوجيا التي ارتادها هوسرل وواصلها سارتر، ما هي بالتي ستنقذ الإنسانية من هذا الخطر؛ ولكنها قد تجدى في تذكيرنا بما نحن مهددون بفقدانه.

هوامش القدمة:

1 - أحيانا يتم بالفعل تكريس هذا التمييز، في الهياكل المؤسسية للكليات والأقسام في المعاهد والجامعات الأنجلوأمريكية. لكن حتى حيث لا يجرى هذا، تسود نزعة إلى تقسيم المذاهب الفلسفية - على الأقل تلك التالية تاريخيا لمذهب إيمانويل كانت - إلى أعراف مختلفة، بطلق على كل منها نعت من قبيل هذا أوذاك («التحليليون»، وافلاسفة القارة!). والتقسيم يقترف - في هذه الحالة - تناقضا منافيا للحكمة؛ إذ يشير النعت الأول - بعمومية بالغة - إلى أحد طوز العمل بالفلسفة، أو مجموعة من الطوزا بينما يشير الآخر - على ما يظهر - إلى منطقة جغرافية (ينظر Williams 1996 و Critchley 2001). بالإضافة فيبدو أن النعوت تنطوي على افتراض تجانس داخل الفئة الواحدة، متى خُصَّت بنعث أو آخر. وهذا التجانس هو - في أهون الأحوال - مشكوك فيه. وبالرُّغم تظل هذه النعوت رهن الاستخدام الشائع. أنصار الفلسفة التحليلية اليوم، هم نموذجيا من الأنجلوأمريكيين، أو على الأقل من المُغْربين عن فكرهم بالإنجليزية: على سبيل المثال برتراند رسل وجلبرت رايل من بين البريطانيين، وويلارد فان أورماًن كوابن ودونالد ديفيدسون من بين الأمريكيين. وكثيرا ما تذكر الفلسفة التحليلية، مُشارا إليها بصفة «الفلسفة الأنجلوأمريكية»، وهذا رغم صواب تلليل دمِت (Dummet ص 2) على أن صفة «الأنجلونمسوية»، لكانت أكثر مراعاة للتطور التاريخي لهذه الفلسفة، إلى حد ما. وإن كان هذا سيجعل التناقض مع صفة قاريّ، أكثر منافاة للحكمة حتى مما هو حاصل بالفعل! كثيرا ما يُحسب الألماني جوتلوب فريجه والنمسوي لودفيج فتجنشتاين، على فلاسفة غير القارة، ولكن بصفة فخرية. يينما يُعدّ الفيلسوفان البريطانيان فرانسيس هربرت برادلي وروين جورج كولنجوود، ممن تأثروا بما هو قادم من القارة. هناك شيء آخر غير المبغرافيا، مقصود بالنعوت! [وتصويبا لما ذكرته المؤلفة، لنا أن نضيف أن تعبير وفلسفة القارة، هو مجرد اصطلاح بين مؤرخي الفلسفة على الإشارة المجازية إلى «الفلسفة التركيبية»؛ المُباينة للفلسفة التحليلية. يُنظر Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers بإشراف James Opie Urmson: مادة Analysis . ويُرجع - في نفس الشأن - إلى تنظير كارل ماركس لما أطلق عليه صفة «الفلسفة التأمُّليّة Speculative philosophy. وهذا في البند الثاني من الفصل الخامس من كتاب «العائلة المقدسة» DIE HEILIGE FAMILIE، عند تعرُّض ماركس للمفكر الهيجلي فرانز تسيخلين فون تسيخلينسكي (1816-1900) الذي كان يوقع كتاباته باسم استسليجا، Szeliga، وحيث قال ماركس إن الفيلسوف التأملي هما أن يستولد من العالم الحقيقي فئة ما هو من الغوامض، إلا ويُنشئ العالم الحقيقي انطلاقًا من ثلك الفثة. Nachdem er die Kategorie 'das Geheimnis' aus der wirklichen Welt erzeugte .hat, erzeugt er die wirkliche Welt um dieser Kategorie

(طبق الأصل من النص الألماني. ونحن ننقل عن الترجعة الفرنسية الكاملة التي وضعتها إرتا كوجينو - نشر Editions Sociales بباريس سنة 1969 - لذلك المولّف الذي اشترك في وضعه كارل ماركس وفردريغ إنجاز في أضعلس سنة 1844، وإن كان الفصل المقتطقة منه الفقرة الواردة أعلاه - ص 77 من الترجعة الفرنسية - من بين ما انفرد ماركس بكتابته). وباستثناء عمل ماركس نفسه، فلا شك أن حكمه هذا ينسحب على سائر فلاسفة القارة، وبما يتفق مع الأحكام التي أوردنها المؤلفة في متن الفصل أعلاه. أ.ع.ب.].

2 - عنا نسترشد بوارنوك (Warnock 1965 على 30)، القائل عن سارتر وإن ما يهمه هو أن يعرض صورة لما تكون الأشياء عليه، أن يُكرِه قُرّاءَه على تقبل منظور معيَّن للعالم، ولا يهمه كثيرا ما سيستخدمه - لكى يفعل هذا - من أسلحة!»

3 - بل لقد كان التنميق في اللغة، يُدرِس في الماضى - مواكبا للمنطق - كأداة أساسية لمحترف الخطابة.

4 - ينظر لنا [كاثرين موريس] الفصل الذي عن «منهج فتجنشتاين» (K. J. Morris 2007). وأنا لا أقيم أي دعوى تاريخية بتأثير مباشر لأي من الفيلسوفين على الآخر. من المستبعد أن يكون فتجنشتاين قد قرأ سارتر. أما سارتر

- فقد أقر بأنه «يؤثر » قراءة روايات الإثارة على أن يقرأ فتجنشتاين ١١٤ (W ص 49). و هذا من جانب سارتر ليس اتهاما لفتجنشتاين، يقدر ما هو إقرار بكون القصص الرخيصة تستهويه ا ودعواى الوحيدة بشأن هذا التقريب بين سارتر وفتجنشتاين، هى يوجود بعض من توازيات بين منهجيهما الفلسفيين... توازيات لا تجعل أيا منهما منسجما فى الصميم مع الفلاسفة التحليليين. فى الوقت تفسه فهناك عدد من المفكرين منهم على سبيل المثال شوبنهاور ونيشه وكير كجارد الذين أثروا فى الاثنين. وليس هنا قيما أظن بعيد الصلة بالموضوع.
- 5 من بين سائر المختلفين كذلك، فيلسوف «اللغة العادية» بجامعة أكسفورد، جون لانجشو أوستن؛ وهو نفسه نجم في سماء الفلسفة التحليلية (وإن يكن للأسف قد خبا الآن شيئا ما). وهو بالفعل قد قال إن منهجه يمكن أن يُدعى «الفنومنولوجيا اللغوية»، ثم «إن هذا، هو بالأحرى استطراد»، بما أن الفنومنولوجيا (علم الظواهر) هي المنهج الذي أنشأه إدموند هوسرل، وزاد من تطويره عدد من فلاسفة القارة، من بينهم سارتر (يُنظر الفصل الأول من هذا الكتاب).
- 6 هذه النقطة، يتزايد الإلحاح عليها، من قبل دارسي سارتر. وكل ما ينبعث من هذا الإقرار من قراءة لسارتر، قد اختير
 له عنوان «سارتر الجديد». (يُنظر Howells 1992: المقدمة والخاتمة بوجه خاص، وفوكس Fox 2003، وكذلك
 ليفي Edyy 2003 في بعض المواضع.)
 - 2 هذا آخذُ الآن في التغيُّر. (يُنظر 1999 Murphy).
- 8 ولا كذلك كان مرلوبونتى نفسه خالصا تماما من الثغرات، وعلى وجه أخص من غيره بكثير بشأن معالم لتفكير سانتر؛ مما تسبب أحيانا فى قراءات من جانب واحد أو غير متعاطفة لأعمال سارتر المتأخرة.
- 9 توجد «ترسانة» بأكملها من دراسات للتضاد الذي بين سارتر ومرلوبونتي، بعضها يتخد بصفة عامة هذا الرأى. والمجموعة التي أوردها جون بارتكى ستيوارت (Stewart 1998a) تتيح عرضا قيمًا لهذه الترسانة. وأبرز ما فيها كنموذج، هو عملُ مارجريت ويتفورد (Whitford 1982).
- 10 لأمكن أن أستخدم مصطلع «الدائرة التأويلية» Fiermeneutic circle، وهو تعبير ارتبط بالفنومنولوجى الألمانى مارتن هيدجر وبتلميذه ذائع الصيت هانس جدامر. لكن في السياق الحالى، بدا من الأفضل تجنب التورط في سجالات حول المعانى الدقيقة لهذا المصطلع، وعما إذا كانت هذه المعانى تتلاءم وفكر سبارتر.
- 11 هذا شأن آخر له أهمية مركزية؛ حيث يحتمل منهج سأرتر المقارنة بمنهج فتجنشتاين، ورغم أن هذا من بين معالم تفكير فتجنشتاين طالما تعرض للإهمال. وجوردون بيكر (Baker 2004) يعين على سد هذه الفجوة، خاصة في الفصل التاسم من مؤلفه هذا.
- 12 كان مؤلف شبنجلر «تدهور الغرب» Decline of the West مسهما في هذه الفكرة عن الأزمة. كذلك كان فتجنشتاين قد تأثر بملاحظات شبنجلر بالغة التشاؤم بشأن الحضارة. (يُنظر مونك: 1990 Monk من 299).
 لكن وُجد كذلك كثير من المسهمين، منهم على صبيل المثال فردريك نيشه.

حياة سارتر

ليس مما لا يرهبه المرء، مشروع الكتابة عن شخص - مثل جان بول سارتر - كتب

دبدأت حياتي، مثلما سانهيها - بلا شك - بين الكتب.، جان بول سارتر. سنة 1964 [أي قبل موته بستة عشر عاما] (W ص 28).

هو نفسه عن حياته سيرة، وكانت رائعة! هي تلك التي اختار لها سارتر عنوان (الكلمات) Les Mots [في الأصل الفرنسي]، كما كتب سِيرًا رائعة لحياة غيره من الكَّتاب، شأن مؤلَّفه «القديس جينيه، ممثلا وشهيدا» Saint Genet, comédien et martyr [في الأصل الفرنسي]، وما هو إلا «مقدمة» للأعمال الكاملة لجان جينيه [في نشرة دار Gallimard لهذه الأعمال]... مقدمة يربو عدد صفحاتها على خمسمائة [بل يقارب الستمائة (578 تحديدا)!!]، وكذلك كتب بروعة عن [القالب الأدبي المصطلح على تسميته بـ] «سيرة الحياة»، وهذا على سبيل المثال في أوائل القسم الثاني من مؤلفه «الوجود والعدم» (BN: Part II.2.i)، وأخيرًا وليس آخرا، كُتبَت عن حياته سيَرٌ رائعة، منها تلك التي قام بها برنارد هنري ليفي، على نحو يفوق - بإبهار! - سائر ما كُتب(1). كان سارتر مقتنعا بأن سيرة حياة الفرد، ينبغي أن تجلو ما له من «مشروع أساسي» (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب)، قائلًا في وصف مشروعه هو نفسه، إن هذا المشروع هو «أن يكون كاتبا»(2)، وعن نفسه: «ما وُجدت إلا لأكتب، ومتى قلتُ «أنا»: كان المقصود بهذا، الدأنا» الذي يكتب.» (W ص 79). والسيرة الذاتية التي كتبها سارتر - وتوقف بها عند سنته الثانية عشرة - مُقسَّمة إلى قسمين: عنوان الأول «القراءة»، والثاني «الكتابة». يصف سارتر اللحظة التي تعلم فيها أخيرا كيف يقرأ، قائلا: «جعلتني النشوة طائشا! تلك الأصوات التي كانت حبيسةً كُتُب صغيرة عن الطبيعة... الأصوات التي كان جدى ببعث فيها الحياة بلمحة واحدة، التي كان هو يسمعها، أما أنا فلا: غَدَت ملكا لي!!» (W ص 33)، ثم: «كنت قد اهتديت إلى عقيدتى: لم يبدلى أيَّ شيءٍ أهمَّ من كتاب.» (W ص 39).

كتب سارتر روايته الأولى فى سن السابعة!! كانت قصة مغامرات، عنوانها Pour كتب سارتر روايته الأولى فى سن السابعة!! كانت قصة مغامرات وشها فى سيرة حياته عائلا: «اقتبست «الحبكة»، والشخصيات وتفاصيل مغامراتها – بل والعنوان – من قصة مصوَّرة كانت قد صدرت وأنا فى الفصل الدراسى السابق.» لكنْ أيُّ طفل فى السنابعة يكتب أدبا أصيلا ذا قيمة باقية؟ ما لنا – فى نظرتنا خلفًا إلى الماضى – أن نعتد بهذه الرواية الطفولية، إلا كأولى النغمات الواضحة فى اللحن الذى قدَّر لسارتر أن يشدو به طيلة حياته.

كان سارتر كاتبا استثنائيا، بأكثر من معنى للكلمة. وكما يلاحظ أندرو ليك (Leak 2006 ص 7 و 8) فإن أعمال سارتر كانت في أواخر حيانه تفترش - من أي رفّ للكتب - حيِّزا يمتد طوله إلى مترين! وبإضافة ما صدر من أعماله بعد انقضاء حياته، يزيد الامتداد إلى مترين ونصف!! ومجرد التنوُّع في إنجازات سارتر ككاتب، دلالةٌ على هذه الاستثنائية... تنوع إنجازاته لا في الفلسفة فحسب، بل كذلك مسرحياته ورواياته وقصصه القصيرة، ولا في ما كتبه من سير - منها سيرته هو، الذاتية - فحسب، بل كذلك من مقالات: منها ما شغل من المجلدات عشرة، ما بين تلك التي موضوعاتها نظريةً الأدب والنقدُ الأدبي والفنُّ التشكيليُّ... إلخ. وغيرها التي موضوعها السياسةُ، بل وحتى المراثي!! وهي مجلدات تلك السلسلة التي عنوانها «مواقف» Situations [في الأصل الفرنسي، ويشار في ثبت المصادر إلى ترجمتها الإنجليزية برمز \$ اختصارا لكلمة Situations التي هي بالطبع المقابل الحرفي في اللغة الإنجليزية للعنوان الفرنسي]، ثم ما نشر في مجلات وصحف، بل وإنجازات لسيناريوهات أفلام، من بينها ذلك الذي كان بتكليف من المخرج الأمريكي جون هيوستون، والذي لم يصدر على الورق في حياة سارتر، بل بعد انقضائها بسنين أربع: في سنة 1984، وبعنوان اسيناريو فرويد، Le Scénario Freud [في الأصل الفرنسي، أي «سيناريو فيلم فرويد»]. وكان فيلم «فرويد» قد أنتج سنة 1962، لكن سارتر طلب رفع اسمه من بين عناوين الفيلم، بسبب ما تعرَّض له السيناريو الذي كتبه من اختصار، مما لا يكاديدهش أحدا متى عرفنا أنه لو لم يتم هذا الاختصار، لاستغرقت مدة عرض الفيلم على الشاشة ثمانى ساعات!! وفى بعض من فترات حياته، سوَّد سارتر صفحات كمَّ ضخم من المفكرات. وما دوَّنه فى مفكراًته عن الحرب، نشر فى سنة 1983، مما يعنى كذلك أنه لم يصدر فى حياة مدوِّنه، بل بعد انقضائها. وكتب سارتر العديد والعديد من الخطابات. بعضها نشر فى سنة 1983 أيضا، بعنوان درسائل إلى القندس، وبعضٌ من رسائل أخرى،

القندس Castor و بالفرنسية كان اسم التدليل الذى اختاره سارتر لسيمون دى القندس Castor إبالفرنسية كان اسم التدليل الذى اختاره سارتر لسيمون دى بوفوار، رفيقة عمره بأكمله؛ والكاتبة التى تكاد غزارة إنتاجها الأدبى تضاهى غزارة إنتاج الأدبى تضاهى غزارة إنتاج سارتر نفسه(3). وعندما لم يكن سارتر يكتب، كان يتكلم؛ غالبا فى إطار حوارات وجدت بدورها طريقها إلى الورق، لتُختتم بمجموعة منها كانت أكثرها إثارة للجدل. وهى تلك الحوارات التى أجريت معه فى الأسابيع الأخيرة من حياته، بقلم بنى ليفى. وسأعاود - فى هذا الفصل - التعرُّض لها أدناه بمزيد من التفصيل.

ولد سارتر في باريس، في الحادي والعشرين من يونيو سنة 1905. ثم بعد وقت قليل مات أبوه، وذهبت الأم وطفلها ليعيشا مع أبويها في «مُدون» بالألزاس (وكان الإقليم حينئذ تابعا لألمانيا). جد سارتر لأمه، تشارلز شفايتزر كان ابن عم الفائز بجائزة نوبل للسلام، ألبرت شفايتزر. وفي سنة 1911 انتقلت الأم والطفل ثانية، ولكن حينئذ إلى باريس، حيث التحق هو بإحدى مدارس الليسيه. وفي سنة 1917 تزوجت أم سارتر ثانية، ليكون المستقر في مدينة «لاروشيل» الفرنسية، حيث وجد الصبي من العسير عليه التلاؤم. وقد عاد إلى باريس في سنة 1920، ليقضى (في العام الدراسي 1921–1922) التلاؤم، وقد عاد إلى باريس في سنة 1920، ليقضى (في العام الدراسي 1921–1922) للتربية» ولي المرحلة – «المعهد العالى المنة النهائية من مرحلة البكالوريا، ويدخل – بعد اجتياز هذه المرحلة – «المعهد العالى المتربيس (الـ«أجريجاسيون»(4)) في المرة الأولى، ولكن يحوزها في السنة التالية – المتدريس (الـ«أجريجاسيون»(4)) في المرة الأخيرة في الدراسة. وبعد أداء الخدمة دي بوفوار، التي كان قد التقي بها في سنته الأخيرة في الدراسة. وبعد أداء الخدمة المسكرية، اشتغل بتدريس مادة الفلسفة في إحدى مدارس الليسيه بمدينة «لى هافر» الفرنسية، بدءا من سنة 1911 وحتى سنة 1936. وكاتت هذه – بصفة عامة – فترة تعسة الفرنسية، بدءا من سنة 1910 وحتى سنة 1910. وكاتت هذه – بصفة عامة – فترة تعسة

من حياة سارتر، لأن ما استجد من أحوالها عندئذ، باعد بينه وبين سيمون دى بوفوار. وقد غادر فرنسا ليمضى سنة للدراسة فى برلين، ثم عاد ليشتغل بالتدريس – فترة وجيزة – فى مدينة «لاون» الفرنسية، ثم فى إحدى مدارس الليسيه بالعاصمة باريس. وفى سنة 1939 جُنِّد، وفى ثانى أعوام الحرب – 1940 – سقط فى الأسر، ليطلق سراحه فى العام التالى. وزاول سارتر التدريس بضع سنين أخرى، فى إحدى مدارس الليسيه.

سائر حياة سارتر، تعوزه علامات الطريق المعتادة؛ التى تَسِم النمط «البورجوازى» [بمعنى «النمط التقليدى»] لحياة الناس فى هذه الأيام: الدرجات العلمية المنزيدة... والمناصب... والزيجات... إلخ. إلا إذا اعتُد بتبنّيه له آرليت الكايم» فى سنة 1965. ولئن وجدت على طريق حياته أى علامات على الإطلاق، فلكانت هى والأحداث العالمية - حرب الجزائر، وحرب فيتنام، والحرب الباردة - شيئا واحدا. طيلة ذلك الزمان كانت لسارتر كتابات... وارتباطات، ولم تكن بالقليلة: قصص حبَّ عارضة، تعايشت - وإن بصعوبة فى بعض الأحيان - مع قصة الحب الاساسي فى حياته، ذلك الذى ربط بينه وبين سيمون دى بوفوار (ينظُر لها PL م 17)، كما كانت له رحلات. حرر سارتر دوريات وصحفا، وشارك فى حركات سياسية وفى احتجاجات سياسية. كانت له جلسات فى المقاهى الباريسية، اشتجر فيها الحديث بينه وبين غيره من الأعلام؛ الرواد فى الفنون والأدب والفلسفة والسياسة. رفض سارتر ألوانا من التكريم (من بينها الرواد فى الأدب) (5)... عقد مؤتمرات صحفية، وأجريت معه حوارات صحفية وتلفيزيونية... ألقى محاضرات فى جميع أنحاء العالم، وأولا وآخرا: كتَب!

موت سارتر في الخامس عشر من إبريل سنة 1980، كان هو نفسه حدثا عالميا. جنازته التي كان مقررا تشييعها يوم الجمعة، أرجئ تشييعها إلى السبت، لإتاحة حضور المزيد من الناس، وياله من حضور! أكثر من خمسين ألفا منهم!! والسيارة المقفلة التي أقلّت سيمون دى بوفوار إلى مقبرة مونبارناس، داهمها الفضوليون والـهباباراتزى، والصحفيون المتطفّلون] (Bair 1990 ص 587). وبعدها كانت شوارع باريس مُقفرة من السيارات، وتلاقت جماعات صغيرة من الناس في المقاهي. وجال في الشوارع رجال ونساء، فرادى... (على غير هدى، (2003 Lévy 2003 ص 1). كانت جنازة سارتر أشبه يتلك التي لشخصية كشخصيات جون كيندى أو الأميرة ديانا، منها بجنازة أي من

الكتاب أو من رجال الفكر. واحتل نبأ موت سارتر الصفحات الأولى من الجرائد، في جميع أنحاء العالم. وفي اليابان كتب أستاذ جامعي كان قد ترجم - إلى لغة بلاده - أعمالا لسارتر، قائلا عنه إنه «جَسد القرن العشرين، لا بعمله فحسب؛ بل وبموقفه من الحياة.» (ورد هذا المقتطف في Cohen-Solal 1987 ص 521).

وفى سائر صفحات هذا الفصل، ينتظم تفصيل يجمع بين العرض الزمنى وذلك المرتبط بموضوعات الأعمال المكتوبة. وتركّز الفقرة تلو الأخرى – من هذا التفصيل – على الموضوعات الفلسفية، والسياقي الذي ينتظم الكتابات الأساسية.

رواية سارتر والغثيان، La Nausée ومفهوم والطروء، Contingency هي الوجود

«الغثيان» La Nausée «الغثيان

أولى روايات سارتر، هي كذلك أشهر رواياته! صدرت سنة 1938، وظهرت ترجمتها إلى الإنجليزية (بعنوان Nausea) سنة 1949. هذه الرواية، كتبها سارتر أثناء قيامه بالتدريس في مدينة لى هافر الفرنسية، تلك المدينة الماثلة في الرواية باسم مستعار Bouville (بوفيل Bouville أو «مدينة الوحل Mudville إذ تعنى كلمة على الشريحة في اللغة الفرنسية: «الوحل»]. والرواية تهوى بسياط الإدانة اللاذعة على الشريحة البورجوازية من مجتمع المدينة: مرتادى الحفلات الموسيقية، الذين «يتخيلون أن البورجوازية من مجتمع المدينة: مرتادى الحفلات الموسيقية، الذين «يتخيلون أن الأصوات الموسيقية تنهمر بداخلهم، حلوة منعشة، وأن مُعانياتهم تصير موسيقى، مثل فرتر إلى عمل جوته الأدبى «آلام فرتر»]. هم يظنون أن الجمال رؤوف بهم، الحمقى!!» فرتر [في عمل جوته الأدبى «آلام فرتر»]. هم يظنون أن الجمال رؤوف بهم، الحمقى!!» المخدرات – غياب ما هو ضرورى للطبيعة من قوانين(6)! وهذا على نحو أشد بكثير المخدرات – غياب ما هو ضرورى للطبيعة من قوانين(6)! وهذا على نحو أشد بكثير ثراءً وعنفوانا(7) من مقولة ديفيد هيوم الفاترة: «قد لا تشرق الشمس غدا»!! فنجد سارتر يتفخ إلى الخارج قليلا، وينشق وينفرج، وفي قاع الشق قد تظهر عين، عين ضاحكة... يتنفخ إلى الخارج قليلا، وينشق وينفرج، وفي قاع الشق قد تظهر عين، عين ضاحكة... وآخر قد يشعر في فمه بشيء يخمش، فيذهب إلى المرآة ويفتح قمه: وإذا لسانه حشرة عزر قد يشعر في فمه بشيء يخمش، فيذهب إلى المرآة ويفتح قمه: وإذا لسانه حشرة عزر قدر وقدة من تلك الحشرات المتعددة الأرجل، تفرك أطرافها ببعضها البعض حيّة عارمة، واحدة من تلك الحشرات المتعددة الأرجل، تفرك أطرافها ببعضها البعض

وتكشط باطن فمه. ٩ (N ص 212-213).

أقل ما يمكن أن يقال عن «الغثيان»، هو إنها رواية غريبة: من ناحية ما، هى غريبة لأنه ما من شىء يحدث فيها حقا، وفوق هذا هى غريبة لأنها رواية فلسفية بأصالة(8). هى كما يقول ليك (1006 Leak 2006) نوع من «رواية بوليسية ميتافيزيقية»: اجتهاد «أنطوان روكونتان» [بطل الرواية] - كما تشهد به مفكرته - لاكتشاف مصدر شعوره المنزعج المصيب بالغثيان... شعوره بأن «شيئا ما قد تغير». وما يلقاه فيأتيه فى النهاية بالإجابة، يرد فى تلك الفقرة من الرواية - المعروفة بأكثر من سواها - حيث يصف التقاءه - فى الحديقة العامة - بجذر شجرة الكستناء: «عبثا تكرار القول إن «هذا جذر». لم يعد يفلح بعد. رأيت بوضوح أن المرء لا يستطيع الانتقال مما لهذا الشيء من عمل كجذر - كمضخة تنفسية - إلى هذا: جلد سبع البحر، هذا الجلد الصلب المكتنز، إلى كذرا المرأى اللزج السميك الممعاند...»

إن ما تكشف عنه هذه المواجهة، هو ما في وجود الأشياء من طروء Contingency: كون هذا الوجود غير قابل للتبرير ولا للتفسير، بل «عبثيته» – إن استخدمنا إحدى كلمات سارتر الأثيرة – وفي نفس الوقت غير قابل للإنكار، هكذا ببساطة وفجاجة! هذه المواجهة تكشف شمّتيّة جذر الشجرة [نسبة إلى «الوجود ثمّة» There-being، وهو المصطلح الذي أُثرُ عن هيدجر، وسيرد تفصيله في هذا الفصل أدناه]... تكشف كلا من ثمّتيّتها التي يبس لها سواها، وشمّتيّتها المستحيل الإهلات منها.

ما هى أصول هذه الرؤية الفلسفية؟ كان سارتر قد اكتشف الفنومنولوجيا Phenomenology (علم الظواهر) في الوقت الذي قضاه في لي هافر (ينظر أدناه)، وأحيانا يتم إدراك روايته «الغثيان» هذه، كنقد للفهم الذي تَفَرَّد به هوسرل للفنومنولوجيا (مثلا في Manser 1966 هامش ص 4). إلا أن سارتر قد بدأ في تأليف روايته في وقت سبق التقاءه الاستهلالي بالفنومنولوجيا، وبالتأكيد أن الرؤية التي في صميم الرواية: رؤية ما في وجود الأشياء من طروء ومن استحالة الإنكار، ترجع إلى زمن يسبق هذا الالتقاء. ولكل من حماس سارتر عند اكتشافه الفنومنولوجيا، ونقده للفهم الذي تَفَرَّد به هوسرل لها، جذورٌ في هذه الرؤية. وكان أول تجلِّ لها – كما ذكر سارتر لسيمون دي بوفوار – عندما كان طالبا بالمعهد العالي للتربية، وتأثر تأثرا شديدا بذلك «التناقض بين

السينما - حيث لا يوجد طروء - والخروج إلى الشارع، حيث... لا يوجد إلا الطروء. AFS) (142 ص 142). وحسما ذكر صديق سارتر، الفيلسوف وعالم الاجتماع ريمون أرون Raymond Aron فإن سارتر صاغ أفكاره بشأن هذا الموضوع أوَّل ما صاغها، في بحث قدمه في حلقة البحث التي يعقدها أستاذهما ليون برنشفيج (2003 Lévy 2003) ص 127) (9)، وفي نفس الموضوع كتب بحثه للأجريجاسيون؛ التي لم يفلح في الظفر بشهادتها في ذلك العام.

كان سارتر ضليعا في العلم بالشوامخ الذين يألفهم طلبة الفلسفة على كل من جانبى المحيط الأطلنطي، أمريكا وأوروبا: أفلاطون وأرسطو وديكارت وليبنتز وسبينوزا وكائت وسائرهم، بمثلما كان ببعض ممن ليسوا مألوفين بنفس الدرجة، وفي مقدمة هؤلاء هنرى برجسون (10). وسالف الذّكر ليون برنشفيج كان واحدا من أهم المحاضرين بالسوربون في ذلك الوقت، ورغم أنه ليس واضحا إن كان سارتر قد حضر كثيرا من محاضرات هذه القامة الشامخة (TD ص 73) فإن مفاهيم برنشفيج الفلسفية شكّلت المناخ الذي طفق سارتر ومعاصروه يتكيفون به (11). كان برنشفيج – الذي أشرف على أطروحة سيمون دي بوفوار عن فلسفة ليبنتز – نصيرا لما عرف بـ «المثالية النقدية»، والتي يصفها معاصر سارتر، موريس مرلوبونتي على النحو التالي:

«بفضل برنشفيج تم إبلاغنا بتراث المثالية كما فهمها إيمانويل كانت. في جميع الأحوال كان برنشفيج يَنشُد بفلسفته استيعاب كلَّ من الإدراك الخارجي وتكوينات العلم، كأنشطة ذهنية خلاقة بنّاءة... وقد تمثّل إسهامه الجوهري – بالتحديد – في إنبائنا بأن علينا أن نتجه صوب الذهن، صوب الذات المشكّلة للعلم ولإدراك العالم؛ ورغم عدم إمكان القيام بتوصيفات أو إيضاحات لهذا الذهن، لهذه الذات.»

فيما بعد قدّم سارتر هذه التسمية الشهيرة – وإن لم تكن كافية لشرح المقصود بها – لرؤية برنشفيج: «الفلسفة الغذائية» Philosophie alimentaire [بالفرنسية]، التي وفقا لها «يقتنص الذهن العنكبي Spidery mind الأشياء في شبكته، ويكسوها بلُعاب أبيض ويبتلعها ببطء.» (IFI ص 4، ويُنظر BN ص 187). إلا أنه يمكن القول بأن سارتر – ويبتلعها ببطء.» (المرحلة المبكرة من تطوره – كان قد تمرد غريزيا على هذه الرؤية التي يبدو أنها تجعل وجود الأثنياء – جذر شجرة الكستناء على سبيل المثال – مُعرَكا عقليا بل

وقابلا للتبرير لأنه مشكّل بفعل الذهن، وعلى نفس النحو مشكوكا فيه؛ وهى التى - على الرغم - يبدو في النهاية أنها رؤية تجعل استكشاف وجود الأشياء، غير ذى أهمية من الناحية الفلسفية.

التقاء سارتر بالفنومنولوجيا (علم الظواهر):

فى سنة 1929 جاء إلى فرنسا الفيلسوف الألمانى إدموند هوسرل، مؤسس المنهج الفلسفى المعروف باسم «الفنومنولوجيا» (علم الظواهر) ليلقى محاضرات فى السوربون. هذه المحاضرات صارت هى الأساس لمؤلفه «تأملات ديكارتية» لى السوربون. هذه المحاضرات صارت هى الأساس لمؤلفه «تأملات ديكارتية» (حسلما ورد المخان الكتاب]. ونبّه ليون برنشفيج تلامذته إلى «كون هذا حدثا من نوع لا يُلاقَى فى تاريخ الفلسفة إلا نادرا.» (عن [مؤرخ الفلسفة] جان هيبوليت Jean Hyppolite حسبما ورد فى 2003 Lévy على 112 ص 112). الا أن سارتر لم يحضر (المصدر عينه [لبرنارد هنري ليفي]، ونفس الصفحة). أما التقاء سارتر فى وقت لاحق بالفنومنولوجيا، فقد ورد ذكره فى حكايات شتى، أشهرها هى تلك التى روتها سيمون دى بوفوار سنة 1933، وهى كالتالى:

"قضينا الأمسية سويا في ملهى "بك دى جاز" Bec de Gaze ... طلبنا كؤوسا مما يتميَّز به المحل، وهو كوكتيل المشمش. وعندئذ قال [جليسُنا] أرون [ريمون أرون، سالف الذكر أعلاه] وهو يشير إلى كأسه: "افهم هذا أيها الصاحب العزيز، أنك إن كنت من معتنقى الفنومنولوجيا، فلك أن تتحدث عن هذا الكوكتيل وتجعل منه فلسفة». شحب سارتر من فرط الانفعال لمّا سمع هذا: ها هو بالضبط ما كان يتوق إلى إنجازه طيلة سنين، أن يصف الأشياء تماما كما يراها؛ ويخرج - من عمله هذا - بفلسفة! (PL)

لَكُمْ ظل سارتر «متطلعا إلى الاشتباك بهذا الواقع الحى، مستخفًا بأى تحليل لهذا الواقع، يُختزل إلى تشريح كمثل الذى يُمارس على الجثث الأورود وهذا كذلك عن سيمون دى بوفوار، في PL ص 30). ولمّا كان أرون قد أشار على سارتر بقراءة ما كتبه إيمانويل لفيناس Emmanuel Lévinas من تمهيد لمذهب هوسرل في الظواهر (الفنومنولوجيا)، فلا غرابة أن نسمع من سارتر نفسه أن دمجيئه إلى الفنومنولوجيا (علم الظواهر)، كان عبر لفيناس. (العنومنولوجيا)، يبد أنه عند هذا الاتصال الأول بالمذهب،

انتابت سارتر «لحظة من شدید الفزع والارتباك»؛ لأنه قال فی نفسه عن هوسرل: «یا له من سابق ایای إلی اكتشاف أفكاری كلها!» (وهذه شهادة أخری لسیمون دی بوفوار، فی AFS ص 157) (13). علی النقیض من برنشفیج، كان یبدو أن هوسرل یقول إنه من الممكن وصف مجرد وجود جذر شجرة كستناء، أو كأس من الكوكتیل؛ دون أن یحول هذا عن مواصلة ممارسة الفلسفة. وأرون – الذی كان لتوه قد قضی سنة من الدراسة فی المعهد الفرنسی ببرلین – شجّع سارتر علی أن یحذو حذوه، ویدرس أعمال هوسرل.

توسّم هوسرل في نفسه شخص الموالي لديكارت في روح تفلسُفه، وهو الروح الذي وَسَمَه هوسرل بأنه «المستولية الأصيلة عن الذات؛ Radical self-responsibility و اقصى حرية من التحيز، يُتصوّر بلوغُها. ؛ (يُنظر له 2\$ 14)(CM). أراد هوسرل-مثله مثل ديكارت - أن تكون الفلسفة مطلقة اليقين... أن تكون - على حد تعبيره هو نفسه - «علما دقيقا)... (علما) بالمعنى الذي وردت به الكلمة في اللغة الألمانية: Wissenschaft ، وهو أكثر شمولا من الاستخدام المُحدث لكلمة «العلم» في اللغة الإنجليزية (Science). وكان المُقدَّر لكلمة «الفنومنولوجيا» أن تكون اسم هذا العلم الدقيق (15)، ويكون المحتوى الذي تستكشفه الفنومنولوجيا هو الوعي. غير أن الوعي قصدي الم Intentional، أي أن له الخاصية الكلّية الأساسية التي هي كونسم وعيمسا البشيء: من حيث إنه [الوعي] هو ما يفكر، فإنه يحتوي بداخله ما يفكر فيه «As cogito, to bear within itself its cogitatum» ما يفكر فيه الإدراك أو التصور أو التذكر، لا يعود إلا إدراك شيءما أو تصور هذا الشيء أو تذكّره، وهذا هو ما دعاه هوسول «الموضوع القصدى Intentional object. من ثُمَّ كان هذا الاستكشاف - «التحليل القصدى» - ذا حدين: توجد «توصيفات للموضوع القصدى من حيث هو»، وهذه ينعتها هوسرل بالتوصيفات «الحسيّة»، وأخرى كاأحوال الوعى (على سبيل المثال الإدراك والتصور والتذكر)»، والتي ينعتها بالتوصيفات «العقلية» .(CM §15)

يبدو أن رؤية هوسرل للفنومنولوجيا كعلم دقيق، لم تكن ما استحوذ على الكثير من المعجبين به، بما فيهم سارتر! بل ولأسف هوسرل، كان موضع إعجابهم تحليله القصدى لتلك المحسوسات والمعقولات. ياله من ثراء، ما ينظوى عليه مجرد إدراك مُكمَّب

النرد! يقول هوسرل: «إذا اتخذت إدراك مكعب النرد موضوعا لما أقوم به من توصيف، أرى - في تأمّل خالص - أن هذا المكعب متاحٌ على الدوام كوحدة موضوعية في كمّ متعدد الأشكال وقابل للتغير، من أساليب للظهور تنتمى إليه حتماً... إنها تنصبب منهمرة في وحدة من التركيبات، بحيث إنه فيها يُقصد ب»المماثل تماما» أن يظهر. مكعب النردهو هو، يظهر... في الأحوال المتغيرة التي لله هنا» ولله هناك مُكرَّرًا على خلفية «هنا» مطلق (في كياني العضوى المقصود قصدا مشتركا مشتركا محداً مثتركا وإن كان - ربما - غير متوقع... الشيء القريب - من حيث إنه هو هو» - يظهر منه تارة هذا الجانب، وأخرى ذاك... كما توجد [كذلك. ك.م.] أساليب الظهور الأخرى (الملموسة والمسموعة وغيرها)...» (18 - CM).

إن كان ممكنا القيام بالفلسفة انطلاقا من مكعب نرد، فمن السهل إدراك إمكان القيام بالفلسفة انطلاقا من كأس من الكوكتيل أو من جذر شجرة كستناء!

بعد مغادرة سارتر لى هافر، أصدر على مدى السنوات الأربع التالية أعميالا موجزة يصح أن تُنسب إلى الفنومنولوجيا (علم الظواهر)، وهسي "تعالى الأنا» لم وجزة يصح أن تُنسب إلى الفنومنولوجيا (علم الظواهر)، وهسي "تعالى الأنا» لم الم الفنومنولوجية الم الم الفنومنولوجية الم الم المناه الفنولات الم المناه الم المناه الفرنسية الم المناه المناه

Esquisse d'une théorie des émotions إلى الإنجليزية بعنوان The Emotions: Outline of a Theory في سنة 1948 ثم الإنجليزية بعنوان Sketch for a Theory of the Emotions، وأخيرا بعد ذلك في سنة 1962 بعنوان 1962، والذي صدرت ترجمته إلى الإنجليزية بعنوان L'imaginaire في سنة 1940، والذي صدرت ترجمته إلى الإنجليزية بعنوان The Psychology of the Imagination في سنة 1948. والعمل الأول مضاد لهوسرل بوضوح، ويهاجم بالأخص تفكير هوسرل في أنه اكتشف دأنا متعاليا، A transcendental ego منه أيستمد العالم الموجود من أجلى... كل معناه، ووضعه الوجودي. (CM § 1:1). والأعمال الثلاثة اللاحقة تبدو في الظاهر مشروعات جادة

على نهج هوسرل، ففى «الخيال» والـ «مجمل» تحليلات عقلية لاثنين من أحوال الوعى المهمة، وفى «المتخيَّل» تحليل حسى لموضوعات الخيال القصدية. لكن تُضاف إلى هذه الأعمال – وبالأخص «الخيال» – صفة أخرى هى أنها كانت المرهصة بإفاقة سارتر نهائيا من انبهاره بهوسرل.

وبعبارة سارتر في وقت لاحق، فقد «فرّقت بيني وبين هوسرل هوّة طفقت تزداد عمقا وتزداد، ففلسفته كانت تُطُوَّر صوب المثالية، في النهاية القصوى؛ وهو ما لم يكن يمكنني تقبُّله.» (WD ص 184). هي صورة من المثالية دعاها هوسرل نفسه «المثالية المتعالية» Transcendental idealism (41 SCM)، توحى بالمقارنة بإيمانو يل كانت، وعَبره بفلسفة برنشفيج الـمُدانة(17). لماذا؟ شيئا ما مثل الذي طالبَنا به ديكارت من إرجاء الحكم المنبعث من آراتنا المُعتنقة سَلَفا: طالبَنا هوسرل بأن «نضع بين قوسين» كلا من افتراضاتنا اليومية بشأن وجود الأشياء، قبل توصيف خبراتنا بهذه الأشياء (8% CM). إذا كنت أنا كفنومنولوجي (معتنق لعلم الظواهر) أريد توصيف وعيي الإدراكي بمكعب نرد، فإن جزءا من توصيفي سيشير إلى أن المكعب يسمى الوجود. لكن علي -كفنو منولوجي - ألا أتقبّل دون حسّ نقدي، حقيقة هذا الادعاء. قيام هوسرل بـ «التحجيم» (كما كان يدعو قيامه هذا ب،وضع أقواس، مستخدما الكلمة الألمانية Epoche [التي ينصرف معناها الأصلى إلى «الفترة الزمنية المحدودة»])... هذا «التحجيم» - الذي يقوم به هوسرل- كان في عُرف سارتر مستحيلا! بدليل ملاقاة روكونتان لجذر شجرة الكستناء. في الوقت نفسه فإن «التحجيم» قد انتهى به الأمر إلى البقاء على الدوام في الساحة بدلا من أن يقتصر دوره على كونه إجراءً مؤقتا، مثله في هذا مثل إرجاء ديكارت الحكم على وجود الأشياء الخارجية: أقواس هوسرل لم تُنزع قط!! من ثُمَّ فإن صيحة الحرب التي أطلقها هوسول: «إلى الأشياء أنفسها!»، لم تحقق ما كان سارتر يظن أنها تعد به، أي القدرة على القيام بالفلسفة انطلاقا من كأس الكوكتيل ذلك، وهو شيءٌ عبثيٌّ وبلا مبرر، وبالرغم موجودٌ بما لا يقبل على الإطلاق أي أنكار. على أن هذا لم يستتبع تخلي سارتر عن الفنومنولوجيا (علم الظواهر)، بل على النقيض كان معناه تطويره للمذهب في الاتجاه الذي شعر أنه يُبقى فيه على ما اجتذبه إليه أصلا؛ وهذا مضى به - وبغيره من الفنومنولوجيين - إلى الوجودية (ينظر الفصل الأول من هذا الكتاب).

الحرب وهيدجر والقاومة

منذ يونيو سنة 1940 وحتى مارس سنة 1941، كان سارتر أسير حرب. ولفترة اعتقاله تلك أهمية، لسبيين على الأقل: لقد حاضر في جمع من الأسرى عن فكر هيدجر، مُختصًا كذلك أحد القساوسة – واسمه ماريوس بيران – بدروس في نفس الموضوع. وفي المعتقل كتب سارتر مسرحيته الأولى، «باريونا». وهو نفسه الذي أخرجها، لتؤدي عشيّة عيد الميلاد في سنة 1940، وقد وُزعت أدوارها على زملائه في الأسر. وفي تعليق سيمون دى بوفوار على هذا الحدث – بعد وقوعه بأربعة عقود – قالت إنه لم يوقظ في سارتر رجل المسرح فحسب، بل وفتّح وعيه بضرورة العمل السياسي الناشط (AFS).

أما عن هيدجر، فَلعلَّه أشهر تلامذة هوسرل. في سنة 1927 كان قد خرح ببحثه الضخم «الوجود والزمان» Sein und Zeit [بالألمانية]، والذي بدأ سارتر يدْرُسه في فترة إقامته ببرلين، الوارد ذكرها أعلاه. لكن «المجهود الذي بذلته لكي أفهم [هوسرل ك.م.] – أو بعبارة أخرى، لكي أتغلب على تحيزاتي الشخصية وأستوعب أفكار هوسرل على أساس من مبادئه هو لا مبادئي أنا – كان قد استنفد طاقتي في تلك السنة بعينها. بالفعل بدأت في هيدجر، وقرأت له خمسين صفحة. لكن الصعوبة المتمثّلة في كيفية اختياره لمفردات لغته، نَأت بي عنه.» (WD ص 183).

قد يتعلّق بهذا كَوْنُ سارتر في ذلك الوقت غير متقن بالضرورة للّغة الألمانية على نحو متميّز (وكما يذكر في مفكرته التي لم تنشر في حياته، فهو على الأقل لم يكن متقنا لهذه اللغة بما يكفى لكى تنجح علاقاته بالفتيات الألمانيات!! تُنظر WD ص 285). وقد عاود قراءة هيدجر، عندما كان الوقت ملائما، وكان هذا في وقت لم يسبق وقوعه في الأسر إلا بقليل (WD ص 182 و 184-187).

«الوجود والزمان» كتاب ضخم. بل وكان مخطّطا له أصلا أن يكون أضخم! الكتاب الذي بين أيدينا الآن – والمعروف لنا باسم «الوجود والزمان» – هو الأول من الجزئين اللذين كان تأليفُهما مُستهدَفا، بل وليس إلا القسمين الأوّلين من ثلاثة أقسام؛ كان مُستهدفا أن يشملها ذلك الجزء الأول! وكان الهدف الأساسي كالوجود والزمان»، أن يتناول مسألة معنى الوجود. وتطلّب تناول هذه المسألة اتخاذ نقطة البدء من «الفهم

العادى المبهم الكون المرء في حوزة «الوجود» الذي هو على نحو به يكون «هذا الوجود - في صميم وجوده - مخرجا له (BT ص12) (18) أي الإنسان. والمصطلح الذي اعتاد هيدجر استخدامه للتعبير عن الإنسان هو Dasein [بالألمانية] أو «الوجود ثمّة» Thrown into the world ، ليُذكّرنا بأن البشر مُلقّون في العالم Thrown into the world ، في مكان وزمان بعينهما... مكان وزمان لم يكونوا هم (البشر) الذين اختار وهما. وفي عرف مكان وزمان بعينهما... مكان وزمان لم يكونوا هم (البشر) الذين اختار وهما. والمن عرف المنابح الأساسي لبلوغ هذا الفهم المبهم لمعنى الوجود، هو الفنومنولوجيا (علم الظواهر). وما نجده عندما يبيت الأمر متعلقا بـ وجود الوجود ثمّة The Being (علم الفهم المبهم لمعنى الوجود ثمّة of Dasein (علم النواقي الكتاب مكرّس لتبيان هذا ولاستكشاف دلالاته.

التلخيص مستحيل! لكن بعض المؤشرات الرئيسية هي كالتالي: أولا فإن الحالة الأساسية لـ الوجود ثمّة ه هي ما يدعوه هيدجر In-der-Welt-sein [بالألمانية] أي «الوجود في العالم». هذا التعبير الـمُركّب «يدل بكل الطرق التي صغناه بها على أنه يمثِّل ظاهرة مستكملة لوحدتها المركزية.» (BT ص 53)، فما من فهم للبشر دون فهم - في الوقت ذاته - للعالم الذي يسكنونه،ولا من فهم للعالم الذي يسكنه البشر دونًا فهم لهم. ثانيا فإن وجود «الوجود ثمّة» يكشف عن نفسه على أنه اعتناء.» (BT ص 182): «الوجود في العالم» يعنى أن تكون للعالم دلالة لدينا... لسنا مجرد مشاهدين، فوضع وجودنا - في مواكبة الأشياء التي في العالم - هو أحد أشكال الاعتناء... ما يدعوه هيدجر «الهمّ». وفي عُرف هيدجر أنه يوجد كذلك شكلٌ آخر للاعتناء، هو ما يدعوه «القلق»؛ وهو وضع «وجودنا مع الآخرين». والمعنى الأنطولوجي [المستمد من الأنطولوجيا، أي علم الوجود] للاعتناء هو «التزمُّن» (BT II\65)، يما أنه يعني سَبْق «الوجود ثمَّة؛ لنفسه Dasein's 'Being ahead of itself'... امتداده بفكره صوب المستقبل: انشغالي بالمطرقة هو من أجل تثبيت المسمار، وهذا من أجل بناء المسكن، فمن أجل حيازة مأوى ... إلخ. ثالثا فإن «الوجود ثمّة) يعيش «حياته اليومية» بلا أصالة: إنه ضائع في «المبنيِّ للمجهول» [بهذا التعبير المستعار من قواعد اللغة] (BT ص 268)... (نبتهج بما يُبتهج به، ونستمتع بما يُستعتع به. نحن نقرأ ونشاهد ونحكم على الأدب والفن كما يُشاهد ويُحكم عليه ... نُعدُّ «مُنفِّرا» ما يُعدُّ مُنفّرا.» (BT ص 126 - 127). والموت - الذى هو نهاية «الوجود فى العالم» - هو تفعيل إمكانية «الوجود ثمّة» لكى «يكون كلِّيَّة» أو «يكون ذاته». لكى تكون هذه الإمكانية أصيلة، ولا تعود ضائعة فى «المبنى للمجهول»؛ يُستلزم ما هو أصيلٌ من «وجودٍ صوْب الموت».

إذن فهذا هو الكتاب الذى احتشد سارتر فى النهاية لكى يقرأه، والذى ألقى عنه محاضرة على الأسرى فى «معسكر الاعتقال اثنى عشر دال، XII-D Stalag (بالألمانية)، والذى أعطى فى موضوعه دروسا خصوصية لأحد القساوسة ثمَّة.

في نفس الوقت نوشد سارتر، عن اعتداد - خاطئ! - بما له من باع في الكتابة للمسرح استوجب له سالف التقدير (1987 hayman مسرحية تُؤَدَّى عشية عيد الميلاد ويخرجها. وكان الناتج مسرحية (باريونا) Bariona، وموضوعها مقاوَمةُ القرويين في يهودا ضد الاحتلال الروماني، إذ بشارة يسوع في قرية بيت لحم المجاورة هي بـ (أنك [أيها الإنسان] مسئول عن نفسك وعن معاناتك! (كرمز - لا يَخفّى -لفرنسا الواقعة تحت الاحتلال الألماني). وقد وُزعت أدوار المسرحية على المعتقلين، ومن بينهم سارتر نفسه في دور «بالتازار» [أحد المجوس الثلاثة الذين ذكر العهد الجديد مجيئهم بهدايا من الذهب واللبان والمرّ]. وفيما ذكر برنار هنرى ليفي في مؤلّفه عن سارتر، فإنه «وفقا للقس ماريوس بيران، تغير كل شيء بعد «باريونا». بدا الأمر وكأن سارتر تسبَّب في تفشِّي «فيروس»! كأن «فترة طويلة من الكُمون» - طيلتها ظل الناس ممنوعين من التمرد - شارفت نهايتها بفضل هذا الكاتب (هنا ينتهى كلام القس بيران). [ويضيف برنار هنري ليفي قوله] لم يعد الرجال يتحدثون سوى عن الهرب. (Lévy المرب. 2003 ص 276-277). لكن التأثير على سارتر نفسه كان حتى أشد عمقا: لقد اعلمه معسكر الاعتقال معنى التضامن. ا Beauvoir FC ص 6). أكثر من هذا: بات سارتر «يعتقد أن الوقت حان للعمل... لقد قرر أن يغادر البرج العاجي ويقفز في الخضم.» (برواية بيران، حسبما أوردت آني كوهين سولال (Cohen-Solal 1987 ص 157، ويُنظر Lévy 2003 ص 395).

مؤتّف سارتر «الوجود والعدم»

مؤلّف سارتر «الوجود والعدم» الذي بدأ العمل فيه وهو في معسكر الاعتقال، صدر سنة 1943. من الواضح أن هذا العنوان مدين شيئا ما لعنوان مؤلّف هيدجر «الوجود والزمان». إلا أنه كذلك يؤدى التحية للفيلسوف رينيه ديكارت، الذي كان ما كتبه من «تأملات» Meditations (ضمّها كتابٌ صدر سنة 1641) نقطة البدء لهذا الكم الكبير من عمل الفلسفة الفرنسية. في التأمل الرابع يصف ديكارت البشر بأن «موقعهم هو بين الإله والعدم، أو بين الوجود الأسمّى واللاوجود». وما إشارة سارتر إلى هذا، بمصادفة على الإطلاق؛ فهو «التأمل» الذي يعبّر فيه ديكارت عن رؤيته للحرية باعتبارها «غير مُقيّدة على أي نحو كان»، تلك الرؤية التي كان لها في سارتر أعمق تأثير (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب). إن من بين الموضوعات التي اعتاد شُرّاح سارتر طرحَها، «مدى كوْن سارتر ديكارتيا»، أو بعبارة أخرى: «إلى أي درجة التزم هو بآراء لديكارت، في غير هذا من شؤون؟».

كذلك كان الشكل العام لمؤلّف سارتر «الوجود والعدم» – ومحتواه، إلى حد ما مدينا شيئا ما لمؤلّف هيدجر «الوجود والزمان». هذا «البحث الفنومنولوجى فى علم الوجود (الأنطولوجيا)» – كما جاء فى العنوان الفرعى لمؤلّف سارتر – يصف الواقع الإنسانى الذى دعاه هيدجر «الوجود ثمّة» Dasein [بالألمانية، كما سلف الذكر]، وعلى نحو فيه الكثير من التعميم، شأن مؤلّف هيدجر، بدلا من عمل دراسة ضيّقة، محورُها حالٌ بعينه من أحوال الوعى أو موضوعاته. وتوصيف هيدجر الأساسى، لهالوجود ثمّة» على أنه «وجود فى العالم»، مُسلّم به، بمثلما التفرقة بين ما هو عديم الأصالة من الوجود اليومى لـالوجود ثمّة» – ما يدعوه سارتر «المخادّعة» – وإمكانية الأصالة. بل إن البيان التعريفي للوجودية: أن «الوجود يسبق الماهية» – أى أن الإنسان يحدد ماهيته لنفسه (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب) – كان هيدجر قد سبق إلى التنبؤ به، ماعتبار أن «موقع ماهية «الوجود ثمّة»، هو في وجوده، بنص كلماته (BT ص 42). كما يوجد الكثير من الديون لآخرين، ومن التزام بآراء لهم. ومن بين هذه وتلك من التزامات وديون، لن أذكر سوى اثنين من أطراف ذلك الحوار الذى عقده سارتر:

أولهما سبجموند فرويد، فمن الواضح أن سارتر كان مأخوذا بالصفات الأدبية

الممتازة لسرود فرويد للحالات المركز في عاينها. وفي عمله المُعنون «مُجمل نظرية في الانفعالات»، اعترف سارتر لفرويد بكامل الفضل في إقراره بوجود دلالة، حتى لما هو طفيف جدا من ظواهر الوعى... إقراره بأن أية ظاهرة من ظواهر الوعى، بها ما يجب فهمه. إلا أن سارتر رفض سعى فرويد لتلمُّح آليات سبية تشكِّل أساسا لإنتاج الظواهر: «التناقض العميق في التحليل النفسى بأكمله، هو أنه يطرح في آن معًا صلةً سبية بين الظواهر - موضوع الدراسة - بعضها والبعض، وصلة ذهنيَّة بينها بعضها والبعض. وحلة (عنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب). وما ابتدعه سارتر نفسُه من «تحليل نفسيَّ وجودي» رفض «التوجُه صوب الماضى» الذي في التحليل الفرويدي، أي ما في هذا التحليل من التفاتي إلى الخلف، صوب حدّث شديد التحليل الفوائية الكالية وماعب الحاضر (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب). والنافعاليَّة المنافعات الحاضر (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب).

والثانى علم نفس «الجشطلت» الذى أريد هنا إبراز تأثيره. ليس لأنه أكثر أهمية من غيره من التأثيرات الممكنة الإشارة إليها بكل يُسر، بل لأن هذا التأثير أقل وضوحا، وقلما يتم إبرازه بنفس اليئسر (20). وقد تم تطوير هذه المدرسة في علم النفس - خلال السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين - بصفة أساسية على أيدى ثلاثة من علماء النفس الألمان، هم كورت كوفكا وفولفجانج كوهلر وماكس فرتهايمر، وإن كان كورت لفين - الأقل شهرة من أولئك - هو أيضا ذا أهمية لدى سارتر (يُنظر الفصل السادس من هذا الكتاب). مِن ثُمَّ فقد تواكب بزوغ مدرسة الجشطلت مع بزوغ فنومنولوجيا هوسرل. ورغم عدم وضوح وجود أى تأثير مباشر للفنومنولوجيا الهوسرلية - على الأقل في مراحلها المبكرة (يُنظر همقدمة الكتاب، أعلاه) بمثلما كانت فنومنولوجيا هوسرل (يُنظر المحالفة على نفس «الأزمة» (تُنظر «مقدمة الكتاب» أعلاه) بمثلما كانت فنومنولوجيا هوسرل (يُنظر المانيا في سنة 1973)، ومثل هوسرل كان كثير من أقطاب المدرسة من اليهود، وهؤلاء غادروا ألمانيا في سنة 1973. أما إذا شئنا إيضاح تعاليم المدرسة بإيجاز، فلنقل إن الجشطلتين في سنة 1933. أما إذا شئنا إيضاح تعاليم المدرسة بإيجاز، فلنقل إن الجشطلتين أقاموا من أنفسهم مُناهضين لعلم النفس الذي وجد في زمانهم، والذي - في سبيل أقاموا من أنفسهم مُناهضين لعلم النفس الذي وجد في زمانهم، والذي - في سبيل اتصافه بـالعلمية، واكثر ما اشتهر به

الجشطلتيون هو عملهم على «الإدراك» Perception. وهذا رغم قيام لفين وآخرين بدراسة الانفعالات، بمثلما درسوا علم النفس الاجتماعي وعلم نفس الطفل وما إلى ذلك. والمصطلح الألماني «جشطلت» Gestalt يعني حرفيا «الهيئة» أو «الشكل». لكنه استُخدم من قبل أصحاب المدرسة، لكي يدل بالتحديد على ما هو معزول من كيان أو وحدة أو جماعة أو كُلِّ منظم، يمثل منفصلا عن خلفيته. وكانت حجتهم أن علم النفس «الذري» لا يمكن أن يُعوَّل عليه لإدراك هذا الكل المنظم أو ذاك (يُنظر 1970 Köhler 1970 وبالأخص الفصل الخامس). وسارتر «الْتَهم باشتياق، الكتابات المبكرة التي عملت على تبسيط علم نفس الجشطلت» (Beauvoir PL). والعقل يُرجِّح تردد المفاهيم المخطلتية في أحاديث سارتر مع مرلوبونتي. وكثير من هذه المفاهيم – شأن «الشكل/ المخلفية» Figure/ground، و المحالة الخامس من هذه المفاهيم – شأن «الشكل/ المخلفية» Hodological space، والمحالة الفصل الثالث من هذا الكتاب)، وللبدن الممعاش (يُنظر الفصل المناس من هذا الكتاب)، وللكنون (يُنظر الفصل السادس من هذا الكتاب)، وللكنون (يُنظر الفصل السادس من هذا الكتاب)، وللآخرين (يُنظر الفصل السادس من هذا الكتاب)، وللآخرين (يُنظر الفصل السادس من هذا الكتاب)، وللآخرين (يُنظر الفصل السادس من هذا الكتاب)، وللحرية (يُنظر الفصل الشامن من هذا الكتاب)، وللآخرين (يُنظر الفصل السادس من هذا الكتاب)، وللآخرين (يُنظر الفصل السادس من هذا الكتاب).

الوجودية في أوجها، ثمرتناقص استئثارها باهتمام العامة

تصف آنى كوهين سولال (Cohen-Solal 1987) الفصل الثالث) السنوات المنصرمة ما بين 1945 و 1956، بأنها «سنوات سارتر»! مسرحية سارتر المنصرمة ما بين 1945 و 1956، بأنها «سنوات سارتر»! مسرحية سارتر وتعنى «المداولة القاصرة على أطرافها»، وهو تعبير قانونى يمكن أن يقابله فى العربية تعبير «الجلسة السرية»]، والتى اعتيد ذكرها فى الإنجليزية بعنوان No Exit أبلا مخرج]... مسرحيته هذه، أقيم أول عرض لها فى مايو سنة 1944. هذه المسرحية مسرحية فلسفية، كما أن «الغثيان» رواية فلسفية. أبطال المسرحية الثلاثة، «جارسان» و إينس» و إستل» هم فى الجحيم. والمسرحية تستكشف مواضيع من قبيل «المخادعة» و الوجود للآخرين (يُنظر الفصلان الرابع والسابع من هذا الكتاب)، وفيها ترد العبارة الشهيرة: «الجحيم هو الآخرون» النقاد: «بعد أنوى، من المؤكد أن سارتر الفرنسي]. وقد أشاد بالمسرحية الجادّون من النقاد: «بعد أنوى، من المؤكد أن سارتر

هو أهم حدث في المسرح الفرنسي المعاصر. المسبح الفرنسي المعاصر. المقتطفات: 218 Cohen-Solal عن 213).

كذلك ساند صعود سارتر المفاجئ إلى الشهرة، هجومٌ من الصحيفة الأسبوعية الشيوعية Action [«الفعل»] في مايو سنة 1945، حيث أدينت الوجودية باعتبارها الشيوعية Action [«مثالية» لا على نحو ما تكون المثالية لدى المثالية لدى Hayman 1987)... «مثالية» لا على نحو ما تكون المثالية لدى كانت وبرنشفيج وهوسرل، بل بما يعنى التناقض مع المادية الجدلية، أى مع [قوام] الماركسية. واعتيد التعريض بسارتر باعتباره «خادما للبورجوازية» و"ضبعا» و"كلبا لاهثا» (2006 Leak 2006). وينتفض سارتر وقد لذعته هذه التفسيرات المجحفة، ويستشعر الحاجة إلى توضيح كون الوجودية فلسفة فعل، لا فلسفة رفاهية أو فلسفة تأملً لا غير! ما كانت الحرية تعنى التنصل من الالتزامات والتملص من القيود، وهذا رغم أن الشخصية التي تخيّلها سارتر لبطل أحد أعماله الروائية، هو ثلاثيته التي عنوانها «دروب الحرية» Les Chemins de la Liberté أفي سبتمبر المخرية نالأول والثاني من هذا العمل الروائي، أما في الجزء الثالث فإن ماتيو يدرك حطأه: إنه يفهم أن الحرية في الحقيقة تعنى الالتزام Engagement [بالفرنسية].

وفي أكتوبر سنة 1945 ألقى سارتر محاضرته الشهيرة التى عنوانها «الوجودية فكر إنسانى». كان منظّمو اللقاء قد أنفقوا قدرا من المال لا بأس به، للدعاية لهذا الحدث؛ ويقلقهم احتمال عدم إغراء «عنوان كهذا» أيَّ شخص بالحضور. إلا أن الحدث بعبارة آنى كوهين سولال - «كان نجاحا ثقافيا غير مسبوق: مشاجرات ولكمات ومقاعد محطَّمة ونوبات إغماء.» (Cohen-Solal 1987). كان سارتر قد وصل إلى مقر المحاضرة بالمترو، واضطر إلى شق طريقه بجهد وسط زحام كثيف من أناس ظنهم في البداية شيوعيين يتظاهرون ضده! كانت المحاضرة تدافع عن الوجودية ضد هجمات الماركسيين. في تلك الفترة التالية مباشرة للحرب العالمية الثانية... فترة التمعن والتعاتب وإعادة البناء، نجحت هذه المحاضرة في العزف على الوتر المناسب تماما، لتُظهر أن مفهوم الوجودية للحرية، يجمع بين الإقرار بالمسئولية عن الماضى والتفاؤل بإمكانية التغيير في المستقبل.

وفي نوفمبر من نفس السنة صدر العدد الأول من المجلة التي عنوانها «الأزمنة الحديثة» Les Temps Modernes [في الأصل الفرنسي]، والتي كان سارتر رئيس تحريرها، وريمون أرون وسيمون دى بوفوار وموريس مرلوبونتي من بين أعضاء هيئة التحرير. هذا أيضا كان حدثا ثقافيا: «تطلع الجمهور إلى العدد الأول من «الأزمنة الحديثة» بمثلما كان متطلعا إلى الجزئين الأولين من «دروب الحرية». (-Cohen الحديثة» بمثلما كان متطلعا إلى الجزئين الأولين من «دروب الحرية». (حbhar ملاحية عندما كان متطلعا إلى البخرئين الأولين من «دروب المورية». (حbhar ما 1987 ص 50 أوكانت افتتاحية سارتر بيانا (مانيفستو) للأدب الملتزم للقمع والظلم، مثلما قال الروائي إميل زولا في سنة 1898 – في منشوره الشهير «إني القمع والظلم، مثلما قال الروائي إميل زولا في سنة 1898 – في منشوره الشهير «إني أتهم» أتهم» آلونسية عندنا أبدتها الحكومة الفرنسية عندنذ فأدت إلى الاتهامات الظالمة للجندي الفرنسي – يهودي الديانة – ألفريد دريفوس.

بغتة صار جان بول سارتر وسيمون دى بوفوار، هذان المثقفان اللذان في ريعان الشباب يتشاركان الحياة ولا يؤمنان بإله... صارا ذوّى صيت ذائع، أو سيع!

«سرعان ما بدأت الوجودية تغدو من مستلزمات الموضة... بدأ الشباب من الجنسين، وقد ارتدوا ملابس سوداء اللون من الرأس إلى القدم وما عادوا يغادرون منازلهم إلا ليلا – وحتى عندئذ وهم واضعون عوينات داكنة – يدعون أنفسهم «الوجوديين»، ويغشون أقبية حى «سان جرمان ديه بريه» على الضفة اليسرى لنهر السين؛ حيث تُعزف موسيقى الجاز.» (Leak 2006 ص 75–76).

لكن كان للقب «مراهقى سان جرمان ديه بريه طوال الشّعر» (عن الصحيفة الأسبوعية المراهقى المساء الأحد» بالفرنسية] حسبمًا ورد فى Samedi Soir [«مساء الأحد» بالفرنسية] حسبمًا ورد فى Samedi Soir وأى تنديد! بينما كان 161) أثرُ استجلاب تنديد اليمين الكاثوليكى بجان بول سارتر، وأى تنديد! بينما كان الشيوعيون ينعتون سارتر بخادم البورجوازية، كان أولئك الآخرون يقولون إن «علينا الشيوعيون ينعتون سارتر بغت «الوجودية» Existentialism، وإنما بنعت «الفَضَلاتية» ألا نعود نذكر ذاك الفكر بنعت «الوجودية» الدادية The Dada movement قد خلفتها حركة الكاكية Caca – التى تعنى فى حركة الكاكية البراز!!]» (The Caca movement ص 34). وسخر سارتر من هذا التصوير الفرنسية الدارجة: البراز!!]» (Lévy 2003 ص 34). وسخر سارتر من هذا التصوير

للوجودية – الذي كاديشيع في عصره – بذكره «سيدةً كلما ندت منها عبارة مبتذلة في لحظة توتر عصبي، اعتذرت بقولها «أظن أنني أكاد أصير من الوجوديين!».» (EH) ص 24). وكانت الهجمات التي تعرّض لها سارتر شخصيةً للغاية: «تلاحقت سريعا الاتهامات له بأنه يكتب وهو يدب على أطرافه الأربعة، وأنه يتمرغ في القذي، وأنه يستمرئ إغواء صغيرات السن في دورات المياه، لا ليضاجعهن بل ليجعلهن يتشمّمن رائحة جبن الكامامير الكريهة. (المصدر عينه: ص 35).

ثم راح زمن الوجودية، كما يحدث في فرنسا لمثل هذه الأمور. وفي أواثل الستينيات حماس كما تَذْكُر لنا آني كوهين سولال (Cohen-Solal 1987) ص (449) كان حماس فرنسا لعالم الأنثروبولوجيا، كلود ليفي شتروس («البنائي»)، وللناقد الأدبى رولان بارت، وللمحلل النفسي جاك لاكان، وللفيلسوف الماركسي لويس ألتيوسير، ولمؤرخ الأفكار ميشيل فوكو (22). وسارتر لم يبد لهم من الالتفات إلا قليلا، باستثناء مناظرة مع ألتيوسير، وحيث رصد أحد المشاركين مدى ما كان من «تربُّص بسارتر، في الأسئلة الموجهة من تلامذة ألتيوسير.» (حسبما ورد في Cohen-Solal 1987). مِن ألم كف المثقفون الفرنسيون عن الالتفات إلى سارتر.

هذا بينما بدأ سارتر يتسع بنطاق رحلاته كى تمتد إلى جميع أنحاء العالم! كان قد ذهب إلى الولايات المتحدة مرتين فى سنة 1945، أولاهما فى يناير. تلك كانت أيضا أول رحلة له بالطائرة، والأولى من زياراته لأيَّ من البلاد غير الأوروبية (Cohen-Solal أول رحلة له بالطائرة، والأولى من زياراته لأيَّ من البلاد غير الأوروبية (كامو، الذى طلب منه عندئذ الانضمام إلى وفد من الصحفيين الفرنسيين والعمل كمندوب لصحيفة Tombat عندئذ الانضمام إلى وفد من الصحفيين الفرنسيين والعمل كمندوب لصحيفة لها ساهمت إبالفرنسية، أى «المقاومة»]... مَضَى سارتر إلى أمريكا وفى مخيِّلته صورةٌ لها ساهمت فى تكوينها كتب الرسوم الهزلية لرعاة البقر من أمثال «بافالو بيل»، وكتابات روائيين أمريكيين من قبيل جون دوس باسوس وإرنست همنجواى، وأفلام السينما الأمريكية. لكنه ذهل مما رآه ثمت من فقر وقهر وعنصرية، وكتب قائلا إن «فاقة المشتغل بالزراعة، ليست فى أى مكان من العالم بأشد منها فى بعض أنحاء أمريكا؛ من قبيل ولايتى تكساس ونيو مكسيكو.» (وهذا فى أحد أعداد الصحيفة التى عمل مندوبا لها عندئذ، أى Combat ونيو مكسيكو.» (وهذا فى أحد أعداد الصحيفة التى عمل مندوبا لها عندئذ، أى Cohen-Solal أيما ورد فى 241 المحق أيما

إحقاق فى الفخر بمؤسساته الديموقراطية - يوجد من بين كل عشرة مواطنين، واحدً محروم من حقوقه السياسية... هم يقومون على خدمة الجالسين إلى موائد الطعام، هم يعملون كماسحى أحذية وكعمال مصاعد، هم يصعدون بحقائب نزلاء الفنادق حين يحملونها إلى غرفهم... هم يَعْرِفون أنهم مواطنون من الدرجة الثالثة. هم زنوج.» (وهذا فى أحد أعداد صحيفة «الفيجارو» Le Figaro حسبما ورد فى 1987 Cohen-Solal عصبما ورد أيضا).

المعاداة للسامية، والعنصرية المعادية للسود

خلال «سنوات سارتر» لم يضف هو إلى إنتاجه المتواصل عملا آخر يمكن أن يعد عملا فلسفيا رئيسيا. على أننى أريد استرعاء الانتباه إلى عملين يرجعان إلى تلك الفترة، ويمكن أن يبوَّبا في فئة «السارترية التطبيقية» (يُنظر 2006 Leak ص 79).

في سنة 1946 أصدر سارتر مؤلفه (تأملات في المسألة اليهودية)

Réflexions sur la question juive الإنجليزية بالعنوان الذي صدرت به ترجمته إلى هذه اللغة: Réflexions sur la question juive الإنجليزية بالعنوان الذي صدرت به ترجمته إلى هذه اللغة: العنو مدهش – غافلا عن [«اليهودي والمعادي للسامية»]. يبدو أن سارتر كان – على نحو مدهش – غافلا عن معاداة السامية عندما قام بزيارة برلين في شتاء سنتي –1933 1934، تلك الزيارة التي اتفق توقيتها وتعيين هيدجر مديرا لجامعة فريبورج، عند استقالة مديرها السابق في سنة 1943؛ احتجاجا على إجراءات النازيين لإخلاء الجامعات الألمانية من اليهود، بما فيهم هوسرل(23). لكن ما كاديكون ممكنا أن يجهل سارتر أعراض معاداة السامية أثناء الحرب وبعدها، خاصة عندما تسربت الأنباء – خلال سنة 1945 – عما اقترفه النازيون من جرائم غرف الغاز والمحرقة.

وتقدم الفقرة الختامية من «اليهودى والمعادى للسامية» رؤية متقدة للحرية باعتبارها ذات طبيعة كلية Holistic nature، ففيها أن «ما يجب عمله هو التوضيح لكل امرئ أن مصير اليهود هو مصيره. ما من فرنسى واحد سيكون حُرًّا طالما ظل اليهود غير متمتعين بكامل حقوقهم. ما من فرنسى سيكون آمنًا، طالما أمكن أن يخشى على حياته يهودى واحد، في فرنسا أو في أى موضع من العالم أجمع. (AS ص 153). ونص سارتر هذا، يحلِّل معاداة السامية باعتبارها «مخادّعة» (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب):

"إن معادى السامية يؤمن بوجود "مبدأ" ما، هذا المبدأ هو: " يهودى"، ويقوم - على سبيل المثال - بتحويل رذيلة كالبخل إلى رذيلة يهودية، ومِن ثُمَّ يجعله هو [معادى السامية] مُنكرا للحجة القائلة بأنه يوجد من غير اليهود من هم بخلاء، ويوجد من اليهود من ليسوا كذلك. " (AS ص 56). ويحلل سارتر وضع اليهودى بوحي من مفهومه - فى مؤلّفه "الوجود والعدم" - لـ الآخر الذى يتحول إلى موضوع بفعل "النظرة" (يُنظر الفصلان السابع والثامن من هذا الكتاب). ويقارن سارتر هذا الموقف بذلك الذى فى قصة "المحاكمة" [أو "القضية" كما اعتيد القول فى الأدبيات العربية] للأدبب النمسوى اليهودى الديانة، فرانز كافكا، فيكتب فى موضع آخر من "اليهودى ومعادى السامية" قائلا إن "اليهودى موضع محاكمة ممتدة، لا يعرف قضاته، بل حتى هيئة الدفاع عنه لا يعرفها إلا قليلا، لا يعرف ما هو متهم به، لكنه يعرف أنه يُعدُّ مذنبا. " (AS ص 88).

ربما كان محتوما ما جرى من «انتقاد الكثيرين لما قدَّم في ذلك المؤلَّف من افتراضات عن اليهودية، من جانب سارتر هذا؛ الذي ليس يهوديا!» (2006 Leak 2006). وربما كذلك كان محتوما ما جرى في وقت لاحق من اكتشاف سارتر لاضطراره إلى الدخول في مباراة تراشُق عسيرة في مواجهة إسرائيل، بشأن ما بينها وبين مصر، هو الذي - في سنة 796 - كان قد زار كلا من مصر وإسرائيل بصفة ما (يمكن أن تصاغ في عبارة «سفير غير رسمي»)، ثم عاود زيارة إسرائيل في سنة 1978. ومن نفس القبيل وضع سارتر بشأن ما بين إسرائيل والفلسطينيين. (يُنظر 1987 Hayman 1987 هوامش ص 418).

ثم في سنة 1949 كتب سارتر مقدمة لمنتخبات من أشعار جديدة بالفرنسية لشعراء من الزنوج ومن أهالي ملقة، صدرت في فرنسا بعنوان Orphée noir [«أورفيوس الأسود» بالفرنسية، و «أورفيوس» اسم إلىه الموسيقي والغناء عند الإغريق]، ليقول فيها: «ما الذي توقعتموه عندما انتزعتم الكمامة التي بفعلها بقيت هذه الأفواه صامتة؟ هل توقعتم تغنيًا بمديحكم؟» (BO ص 115)، ثُمَّ يختمها قائلا إن «الرجل الأبيض ظل طيلة ثلاثة آلاف عام – يتمتع بمزيّة الرؤية دون أن يراه من ينظر هو إليه، واليوم ينظر إلينا هؤلاء السود من البشر؛ فترتد نظرتنا وتخترق عيوننا...» (BO ص 142). هذا بدوره تطبيق واقعى لنظرية سارتر في مؤلَّفه «الوجود والعدم» عن «النظرة» (يُنظر الفصلان تطبيق واقعى لنظرية سارتر في مؤلَّفه «الوجود والعدم» عن «النظرة» (يُنظر الفصلان

السابع والثامن من هذا الكتاب)(24). وقد نال نص «أورفيوس الأسود» إعجاب فرانز فانون(25)، ذلك الطبيب النفسى الذى كان من أهالى جزر المارتينيك وأدرج اسمه ضمن القوات الذاهبة إلى الجزائر لتقمع باسم فرنسا ثورة شعب هذا البلد، ولكنه ما إن وطأ أرض الجزائر حتى انضم إلى الثوار! كذلك كان فانون بالغ التقدير لنص «اليهودى ومعادى السامية» (يُنظر 1986 Fanon). وقد التقى سارتر بفانون قبل موت الأخير – في سنة 1961 – بوقت قصير، وكتب تصديرا لمؤلّف فانون «الملعونون في الأرض

Les Damnés de la Terre [بالفرنسية]، الذى أبرز فيه فانون تحليله لحرب الاستقلال الجزائرية التى استمرّت - واستعرّت - بين سنتى 1954 و1962)، وحيث الإلهام لكثير من حركات النضال فى سبيل التحرر.

على أنه «منذ سنة 1955 واسم سارتر قد صار بالفعل مُرادفا لقضية استقلال الجزائر.» (Leak 2006 ص 107): كان من بين الموقّعين على «الإعلان بشأن حق رفض المشاركة في حرب الجزائر» في سنة 1960، و«فعلته» هذه أدت إلى خروج قدامي المحاربين إلى الشوارع في مظاهرة تردد فيها هتاف «اقتلوا سارتر!» (Cohen-Solal) المحاربين إلى الشوارع في مظاهرة تردد فيها هتاف «اقتلوا سارتر!» (380 ص 1961 والثانية قرب نهاية حرب الجزائر في سنة 1962 بأقرب وقت؛ وهذا بسبب موقفه ضد والثانية قرب نهاية حرب الجزائر في سنة 1962 بأقرب وقت؛ وهذا بسبب موقفه ضد فرنسا [الرسمية] كما هو واضح (2006 Leak 2006). ثم في سنة 1971 التي بدأ يستثقل وطأة السنين، راح سارتر يدعم المتاريس في مظاهرات سنة 1971 التي قامت احتجاجا على مقتل شاب جزائري ثبت أنه راح ضحية عدوان عنصري (يُنظر قامت احتجاجا على مقتل شاب جزائري ثبت أنه راح ضحية عدوان عنصري (يُنظر الجزائريين - في سبيل استقلال بلادهم - لم يكد يبرح عناوين الصحف، وكاد يؤدي المجزائريين - في سبيل استقلال بلادهم - لم يكد يبرح عناوين الصحف، وكاد يؤدي المجزائريين من سبيل استقلال بلادهم - لم يكد يبرح عناوين الصحف، وكاد يؤدي المعارئة ألى انقسام المجتمع الفرنسي، فعلينا ألا نفاجًا بكون سارتر أشد بكثير انشغالا بالجزائر منه ببلاد أخرى عانت من القهر، شأن جنوب إفريقيا. ويبدو أنه لم يرتبط فعلا بحركة مناهضة العنصرية، حتى بدء الستينيات من القرن العشرين (Leak 2006).

نصان لسارتر: «الشيوعيون والسلام»، و«نقد العقل الجدلي»

اعترى علاقةً سارتر بالشيوعية ويالنظم المنتسبة إليها، التعقيد والتشعب. لقد سلف رصدنا لهجمات الماركسيين - في منتصف الأربعينيات من القرن العشرين -على فلسفة سارتر المتهمة عندئذ بأنها بورجوازية، وعقيمة أو المضادة للفعل، Anti- «الفعارة Antiactivist بلغتهم. لكن في بداية الخمسينيات من القرن العشرين، بدأ نوع من التقارب. وتوجد دلالة خاصة لما عُرف بـ قضية ديوكلو، The Duclos affair في سنة 1952: فى أعقاب مظاهرة شيوعية غفيرة قامت ضد زيارة قائد القوات الأمريكية في كوريا لباريس، كان عائدًا إلى منزله عضوٌ بارزٌ في الحزب الشيوعي الفرنسي PCF [اختصارا لـ Parti Communiste FranÇais] هو جاك ديوكلو، حاملا زوجًا من الحمام لوجبة العشاء؛ فاعتقل وسُجن بتهمة محاولة استخدام الحمام في التخابر مع النُشطاء من أعداء النظام!! كان سارتر عندئذ في إجازة، وعندما عرف بهذا؛ فعلى حد قوله «كدت أفرغ ما في جوفي بتأثير هذه الألاعيب الطفولية... ليس من يعادي لشيوعية إلا جرذا... وباسم الحرية والإخاء والمساواة توعدت البورجوازية ببغضاء لن يمحوها إلا موتى. عندما عدت على عجل إلى باريس، وجب أن أكتب وإلا اختنقت.» (S ص 198، وكذلك Beauvoir FC ص 262). كان ما كتبه سارتر هو نصه Beauvoir FC paix [أى «الشيوعيون والسلام» بالفرنسية]، الذي نُشر على ثلاث دفعات في «الأزمنة الحديثة، بين سنتي 1952 و 1954.

هذا الدفاع المشبوب عن الشيوعية، قد يبدو كمُنعطَف خارق للعادة! لكن سارتر - كمُدافع عن الحرية - انحاز دائما إلى المقهورين، وفي ذلك الوقت لم يكن الشيوعيون موضع تنكيل الشرطة في فرنسا فحسب، بل وكانوا ضحايا حملة شعواء في الولايات المتحدة؛ قادها السناتور جوزيف ماكارثي وماهو تابع له من الجنة المجلس بشأن الأنشطة المعادية لأمريكا، The House Committee on Un-American Activities.

بصفة أعمّ، أظهرت مسيرة تفكير سارتر بأكملها - بدءا من زيارته الأولى للولايات المتحدة في سنة 1945 - انتباها متيقِّظا إلى الأبعاد الاجتماعية والسياسية للحرية. وقد كتبت سيمون دى بوفوار قائلة إنه عندما صدر «الوجود والعدم»: «كان سارتر يعتقد أن أى موقف يمكن تجاوزه بالمجهود الذاتى، وفي سنة 1951 عرف أن الظروف يمكن

أحيانا أن تسلبنا تجاوزنا هذا. في هذه الحالة، ليس ممكنا أي خلاصٍ فرديّ، بل النضال الجماعي فقط.» (FC ص 242).

إلا أن التقارب مع الحزب الشيوعي الفرنسي لم يدم طويلا. أفَلا يجد كل مُنافح عن القيم الشيوعية نفسه آخذا في حسبانه - على نحو ما - كل ما في تلك الأنظمة -المنسوب إليها أنها شيوعية - من واقع؟! في سنة 1950، أصبح وجود معسكرات «العمل التصحيحي» Corrective labour' camps السوفيتية في علم الجميع. وكتب سارتر ومرلوبونتي افتتاحية لمجلتهما «الأزمنة الحديثة» تستمطر اللعنات، مما لم تكن نتيجته على الإطلاق تزيين صورتيهما في قلوب أعضاء الحزب الشيوعي الفرنسي!! لكن في سنة 1954 - وقد بات عندئذ على صلة طيبة بالحزب الشيوعي الفرنسي - قام سارتر برحلته الأولى إلى الاتحاد السوفيتي، بدعوة من مجموعة من الكُتّاب الروس. وهناك اشترك في مسابقة لشرب الفودكا، فيها «خرّ غريمه على الرصيف، كَوْمًا متهاويا؟ فيما مثَّل لسارتر لحظة رائعة من الانتصار[!]] (FC ص 230). لكنه هو نفسه أصيب في اليوم التالي بانهيار ونقل إلى المستشفى ليعالج مما أصابه من ارتفاع في ضغط الدم، وإن كان كذلك قد أجهد نفسه في العمل! وإثر عودة سارتر إلى فرنسا أدلى بحديث لصحيفة Libération [«التحرير » بالفرنسية] عن انطباعاته، والتي لخصّها ما اتُّخذ للنص المطبوع من عناوين لافتة، من قبيل احرية النقد مكفولة تماما في الاتحاد السوفيتي، والمواطن السوفيتي يواصل تحسين أوضاعه، واهذا في كنف مجتمع لا يعرف تقدُّمه توقَّفًا» (حسبما ورد في Hayman 1987 ص 316)(26). لكن عندما دخلت القوات السوفيتية عاصمة المجر في سنة 1956، شعر سارتر بأن عليه قطع علاقاته بأصدقائه في الاتحاد السوفيتي، « تماما، وإن بكل أسف» (حسبما ورد في Thompson 1984 ص 113)، منتقدا الحزب الشيوعي الفرنسي لتأييده هذا التدخل بحماس. ويكتب سارتر قائلًا إن «ما يعلُّمه إيانا الشعب المجرى بدمه، هو الإخفاق التام للاشتراكية كسلعة مستوردة من الاتحاد السوفيتي. ١ (حسبما ورد في Hayman 198*7 ص* 325-326). لم يستتبع إخفاق الطراز السوفيتي من الاشتراكية إخفاق «الاشتراكية» بمعنى الكلمة دون أي صفة زائدة. كان سارتر قد زار كوبا في سنة 1949، والتي سبقت ثورتَها بإحدى عشرة سنة، وعاود الزيارة عندما قامت الثورة في سنة 1960، ليلتقي بإرنستو تشي جيفارا وبفيدل كاسترو. زعماء كوبا الجدد هؤلاء، بُهر سارتر بشبابهم، بمثلما بكون ثورتهم غير مستهدية بأى مذهب كان، قائلا إنهم «حدثونى وقتا طويلا عن الثورة، حديثا متقدا. لكننى عبثا حاولت أن أحملهم على أن ينبئونى عما إذا كان النظام الجديد سينتهج الاشتراكية أم لا! (SC ص 150). بمثلما قال إن «هؤلاء الرجال – المجتهدين فى عملهم، دون أن تفارقهم يقظتهم لحظة – يخوضون وهم معرضون لخطر أجنبى، حربا بهدف الحفاظ على مكسبيهما الثمينين للغاية: الحرية، وقوس الثورة الجديد، أى ما يجمع بينهم من ثقة وصداقة. لا بد للكوبيين أن ينتصروا، وإلا فسنخسر كل شىء... على الأمل! (SC ص 146).

لكن - مثلما بشأن الاتحاد السوفيتى - فرض الواقع نفسه. وعندما قال سارتر كلمته، مُدينا تعذيب الشاعر [الكوبى] هبرتو باديلا؛ نبذه كاسترو (1987 Hayman مربع).

كذلك شهدت سنة 1960 صدور الجزء الأول من مؤلّف سارتر فقد العقل الجدلية [Critique de la raison dialectique] بالفرنسية الذي ما فتئ يعمل فيه لسنين عدة، وقد صدر الجزء الثاني – من هذا المؤلف – بعد موت سارتر. هذا الكتاب العويص، يمكن أن يوصف بأنه مَسعَى إلى إيجاد تآلف بين الماركسية والوجودية. والبحث الدائر فيه يتركّز في كثير من مراحله التالية – على التساؤل عما في كل من المذهبين من قُدرة على تحقيق تآلف كهذا أيا كان، ومن ثمّ إن كان هذا المسعى متناقضا من حيث جوهره ذاته. والسؤال الأكثر تفصيلا هو عمّا إذا كانت تلك الصورة من الوجودية التي تتجلى من خلال ذلك المؤلّف، مختلفة جذريا عن تلك التي جرى تطويرها في «الوجود والعدم»؟ أو بعبارة أخرى، إذا كانت مسيرة تفكير سارتر... تفكيره في الحرية والمسئولية والعلاقات بين الأشخاص، قد اعتراها بين سنتي 1943 و 1960 في النصام، أم أنه يوجد – نوعا ما – تطور طبيعي سلس؟ (يُنظر – على سبيل المثال – الفكر في الفعل (وفقا لما تنص عليه الكتابات الماركسية)، و Praxis [أي «تطبيق الفكر في الفعل (وفقا لما تنص عليه الكتابات الماركسية)، و Praxis [وقد يصح كمُقابل في العربية: «الفاعل المطبّق والعاطل في آن معاه]، و Seriality و الموقد وقد يصح كمُقابل في العربية: «الفاعل المطبّق والعاطل في آن معاه]، و Seriality وقد يصح كمُقابل في العربية: «المعبع مُلتحِمًا»)، و Seriality وقد

يصح كمُقابل في العربية: «التسلسُلية»]. إلا أنه يمكن الدفع بأن هذه كلها ليست إلا ورثة «اكتسبوا معاني جديدة، لها صبغة اجتماعية وكذلك تم الامتداد بها إلى الأوضاع المادية للتاريخ» (Santoni 2003 ص 35) لحشد سابق ليست مفرداته بأقل عددا، منها المادية للتاريخ» (Being-in-itself ص 35) لحشد سابق ليست مفرداته بأقل عددا، منها Being-for-itself [أى «الوجود لذاته»]، و The Us-object و the us-object و المعبر على العربية: «ضمير الجمع المخاطب – المعبر عنه بمقطع «نا» – كموضوع»]، و The We-subject [وقد يصح كمُقابل في العربية: «ضمير الجمع – «نحن» – كذات»]! وقد يغلب على الرأى أن اتساق سارتر المتزايد مع الإلحاح على التصدى للظلم وللاستغلال المؤدى إلى التفاوت في الأقوات، يواكبه تعميق الاقتناع بأن في كل من البني القمعية والمؤسسات مكمن أسباب هذه الشرور، وبأن هذه وتلك لن يطيح بها سوى الفعل الجماعي... كل هذا حفّزه على تطوير مفاهيمه السالفة وتنقيتها، ثم إكسابها متانة.

هذا وإن صلة سارتر بالشيوعية قد كلّفته غاليا، على المستوى الشخصى؛ فعلى نحو أو آخر فرّقت بينه وبين كل من موريس مرلوبونتي وألبير كامو.

كان مرلوبونتى يصغر سارتر بثلاث سنوات بالضبط، وقد التقيا فى «المعهد العالى للتربية»، حيث شارك سارتر فى فضَّ مشاجرة بين مرلو بونتى وبعض طلاب المعهد؛ بشأن ما أتاه مرلوبونتي وصديق له من «إنشاد بعض الأغانى التقليدية التى وجدها الطلاب متمادية فى ابتذالها.» (حسبما ورد فى Cohen-Solal 1987 ص 343). والاثنان كانا شغوفين بالفنومنولوجيا، كل منهما على طريقته. وقد عملا معا بأوثق صلة فى «الأزمنة الحديثة» منذ مستهلها. لكن إذ بدأ سارتر يخطو صوب الشيوعية، راح مرلوبونتى يبتعد! فى سنة 1950 استقال من منصبه كمحرر سياسى، ولكنه بقى رئيسا للتحرير بالاشتراك حتى سنة 1953، حين استقال بسبب تشدد سارتر واستبداده بسياسة تحرير المجلة: فى رد سارتر على هجوم وجهه إليه كلود لفور، لم يكن قد رفض حذف فقرة وجد فيها مرلوبونتي شيئا من المبالغة فحسب، بل وحذف تصديرا بقلم مرلوبونتي دون الرجوع البه (Stewart 1998a: xxiv-xxv أي الصفحتين الرابعة والعشرين والخامسة والعشرين من المقدمة). لقد استشعر كل من الصديقين الرابعة والعشرين من المراوة. ونص مرلوبونتى المُعنون «سارتر والبلشفية الزائدة» السابقين الكثير من المراوة. ونص مرلوبونتى المُعنون «سارتر والبلشفية الزائدة» السابقين الكثير من المراوة. ونص مرلوبونتى المُعنون «سارتر والبلشفية الزائدة»

Sartre and Ultra-Bolshevism أعقبه نص سيمون دى بوفوار المُعنُون المرلوبونتى Merleau-Ponty and pseudo-Sartreanism (والنصان يرجعان إلى سنة 1961). إلا أن مقال سارتر بمناسبة موت مرلوبونتى فى سنة 1961، يمس شغاف القلب:

«ما زال فی ذاکرتی مرأی آخر تعبیر اکتسی به وجهه الحزین – وقد افترقنا فی شارع «کلود برنارد» – مُحبَطا ومُطْبقا فجأة. إنه [مرلوبونتی] يظل بداخلی، قرحا أليما ينكأه الحزن والندم وشیء من المرارة... ما كان بيننا فی النهاية من سوء تفاهم – والذی ما أمكن أن يكون له أی أثر، لو قدّر لی أن أراه فی حیاته ثانیة – صُنع من نفس نسيج سائر ما كان بيننا... مُظهرا ما بيننا من عاطفة متبادلة... لكنه كذلك أظهر أن كلا منا قد تجاوز فی حیاته هذا الذی كان بيننا... (گس و 225) (22).

أما عن ألبير كامو، فبالرغم من الربط في أذهان الجمهور بين اسميهما هو وسارتر، فإنهما - على عكس ما كان سارتر ومرلوبونتي - لم يكونا قط على صلة وثيقة بوجه خاص. ثم وقعت القطيعة النهائية بينهما، بسبب عرض لمؤلَّف كامو عن التمرد والثورة والقتل، المُعنُون «الإنسانُ ثائرًا» Homme révolté [بالفرنسية]. لم يكن سارتر هو الذي كتب العرض. كان قد كره الكتاب، وميالا إلى مجرّد إهماله. «في نهاية الأمر بات صمت الأزمنة الحديثة أفصح مما أمكن أن يكون به أي عرض، مهما كانت سلبيته.» (2006 Leak 2006). وفي مايو سنة 1952 نشر فرانسيس جانسون - وهو مؤلَّف كتاب عن سارتر - عرضا لمؤلَّف كامو. وقام ألبير كامو بهجمة مضادة غاضبة، مُصوِّبا طلقاته لا إلى جانسون بل إلى سارتر، وفي هذه المرة كان سارتر هو الذي كتب، مجيبا طلقاته لا إلى جانسون بل إلى سارتر، وفي هذه المرة كان سارتر هو الذي كتب، مجيبا الهجوم المضاد بمزيد من الهجوم، و«مُبديا - بلا أي تلطُّف - قسوة فاقت الغضب الذي أظهره كامو.» (2003 Santoni 2003) ومن حينها لم يتبادل كامو وسارتر كلمة أظهره كامو.» (2003 Santoni 2003)

ما الذى كان فى الحقيقة موضع الخلاف بينهما؟ فى عُرف آنى كوهين سولال (Cohen-Solal 1987 ص 333) أنه كان متعلِّقاب مسألة الحرية فى الاتحاد السوفيتية: كانت «الأزمنة الحديثة» قد أدانت معسكرات العمل السوفيتية، لكن المجلة لم تكن قد مضت إلى ما هو أبعد؛ بإدانة الستالينية من حيث جذورها ذاتها. لكن جوهر النزاع بين

سارتر وكامو – كما يذهب سانتونى (Santoni 2003 ص 8) – كان ذا أساس أعمق من هذا: كان من رأى كامو أن العنف لا يمكن تبريره أبدا، حتى إن كان فى سبيل الثورة على القهر. وسارتر كان يبدو أنه يقول بعكس هذا. ورغم أن «نقد العقل الجدلى» لم يكن قد صدر بعد، ولا كذلك تصدير سارتر لمؤلَّف فانون «الملعونون فى الأرض»، فإن آراءه فى العنف ترجع بداية تطوُّرها إلى نصه «الشيوعيون والسلام»: كانت دعواه هى أنه فى مجتمع قائم على القهر، يكون العنف محتوما. وقد طفق سارتر ينكر دائما أن العنف مُبرّر كوسيلة لغاية، لكن البعض – ومنهم محب السلام رونالد سانتونى – قد وجدوا موقفه قريبا إلى هذا، على نحو مقلق بعض الشيء.

كان «نقد العقل الجدلى» آخر عمل فلسفى أصدره سارتر. وليس معنى هذا بالطبع أنه توقف عن الكتابة! لقد استمر فى العمل فى المجلد الثانى من «نقد العقل الجدلى». وفى سنة 1963 صدرت سيرته الذاتية Les Mots [أى «الكلمات»]، ثم فى شتاء سنتى 1971 و 1972 أصدر سارتر ما كتبه عن مواطنه الروائى جوستاف فلوبير من سيرة مستفيضة. لكن بعد أزمة قلبية خفيفة فى سنة 1971، ثم أخرى أقسى منها فى سنة 1973، ومع بدء إبصاره فى التدهور: أخذ عمرٌ من العمل الزائد يؤذن بالانقضاء.

تقلبات الحركة الطلابية في سنة ١٩٦٨. وبني ليفي، و«الأمل الأن».

فى سنة 1966 – ودوى حرب فيتنام يتواصل فى الأسماع طيلة سنوات سبقتها - دعى سارتر إلى الانضمام إلى «المحكمة الدولية ضد جرائم الحرب فى فيتنام» التى تزعمها برتراند رسل، ذلك الفيلسوف الذى يُعد – من بين أقرانه البريطانيين – أحد القلائل الجديرين بحمل لقب «المثقف الملتزم».

وكذلك كانت حرب فيتنام أحد العوامل المسببة لاضطرابات الطلبة في العام الجامعي 1967–1968. في كل من الولايات المتحدة وفرنسا، وحيث جرت مصادمات بين شرطة مقاومة الشغب والطلبة؛ وفي مايو سنة 1968 «رؤيت المتاريس في الحي اللاتيني لأول مرة منذ حركة الـ«كوميون» الشهيرة 1968 ما سارتر كلمته، في سنة 1871. (2006 Leak 2006). وفي حرم السوربون قال سارتر كلمته، في صف الطلبة. كانت مواجهات عنيفة قد وقعت في الشوارع، ونُظّم إضراب عام، وأحدق بالحكومة خطر الانهيار. وعلى الأثر تكونت جماعات صغيرة Groupuscules

[بالفرنسية] ثورية من الشباب الذين ارتأوا حركة ثمانية وستين باعتبارها مجرد بداية لا غاية، والذين كان الشيوعيون موضع ريبتهم بقدر ما كان ديجول موضع بغضهم. (Leak) ودعت إحدى هذه الجماعات، وهي Gauche Prolétarienne [م 2006 ميلات البروليتاريه] سارتر لإدارة جريدتها، والتي اختير لها اسم Peuple [أي تقضية الشعب]. ومن خلال هذه الجماعة كون سارتر صلة صداقة قوية بشاب – كان عندئذ يتخذ الماوية مذهبا – هو بني ليفي، والذي عُرف باسمه المستعار: بيير فيكتور. وعندما بدأ سارتر يفقد بصره في سنة 1973، استعان بليفي كي يقرأ له، وفي نهاية الأمر اتخذه كسكرتير.

وفي وقت سبق بقليل موت سارتر في سنة 1980، أجرى معه ليفي – والذي أصبح فيما بعد يهوديا أصوليا – سلسلة من الأحاديث. وهذه نشرت في صحيفة Le Nouvel فيما بعد يهوديا أصوليا – سلسلة من الأشارة إليها في أي من اللغات – على اختلافها – بالاسم المختصر: «لو نوفل أوبس»] وسارتر على فراش الموت، وأعيد نشرها سنة 1991 في مجلد بعنوان L'Espoir Maintenant [أي «الأمل الآن»] وهي «سلسلة من المناقشات الشيقة، طرفا كل منها نجم م يخبو – وشاب: سارتر – في حديث إلى ليفي – يأوجه بتحد لقدرته على توجيه النقد إلى جانب مهم من حياته. إنه يتحرك في اتجاهات غير متوقعة ، ويصغي إلى أفكار جديدة ، بل ويقترح أخرى. » (1996 Aronson 1996 ص

مثلما في مؤلّف سارتر «نقد العقل الجدلي»، كان مما ناقشته هذه الأحاديث مدى اختلاف اتجاهات تفكيره غير المتوقعة هذه عن اتجاهاته السابقة. ومن هذا – على سبيل المثال – قوله إن «ظنّى اليوم هو أن كل ما يمثلُل كَوعي في أيٌّ من اللحظات، مرتبط بالضرورة – بوجود آخر، ومرارا ما يكون مُبتعثا منه... أما في «الوجود والعدم» فكنت قد تركنتُ الإنسان حرا مستقلا بأكثر مما ينبغي.» (HN§4). ما مدى كون هذا التغير أساسيا؟ وعلى نحو مشابه يقر سارتر بأن مؤلفه «اليهودي ومعادي السامية» قد ركز على نحو مانع بأكثر مما ينبغي Too exclusively على «اليهودي كضحية لمعاداة السامية... وأنا الآن أعتقد في وجود واقع يهودي لا يقتصر على ما أوقعته معاداة السامية باليهود من أذى.» (١٩٧٤). أيكون هذا – من جانب سارتر – تعميقا للتمعن مبالغا فيه، ابتعثته

صداقته الوثيقة بعدد من اليهود، من بينهم ابنته بالتبني آرليت وليفي نفسه؟

إلا أن هذه الأحاديث قد أثارت أسئلة ما كاد يمكن أن يثيرها "نقد العقل الجدلي"، بالتحديد لأنها كلمات رجل مُسنَّ ومُعاق، في محادثة مع آخَر يتمتع بالشباب. كانت سيمون دى بوفوار على اقتناع بأن ذلك المتعجرف والاقتحامى الذى هو ليفي، قد استغل الـمُسنّ والـمُلاين الذى هو سارتر!! لقد "أفزعتها طبيعة التصريحات التى انتُزعت من سارتر." (AFS ص 119). وارتأى آخرون أن الأحاديث "تحوى كلا من راديكالية سارتر السالفة - في كامل قوتها - وقابليته للتحقق من مصداقيته هو نفسه، بمثلما للتغير والتحرك في اتجاهات ذات جدَّة أخّاذة!" (1996 Aronson ص 12)، بل - وكما رأى آخرون بعد - حوت تلك الأحاديث "تبادلية" Reciprocity بل وربما كذلك "فكرا جامعا" Plural thought ، وهذان من بين التعبيرات التي اكتسبتها لغة سارتر في مراحلها اللاحقة (1996 Aronson من 1941). أم هل كان سارتر مجرد "رجل عظيم توقع ليفي أن يستمد منه غذاء لأفكاره هو؟" (يُنظر مقتطف لسارتر في الرجل عظيم توقع ليفي أن يستمد منه غذاء لأفكاره هو؟" (يُنظر مقتطف لسارتر في ما حدامه من 1996). أم هل يصدق كل من هذه التفسيرات بدرجة أو بأخرى، كما يشهد بهذا مفهوم سارتر لما في الواقع الإنساني من التباس؟ (تُنظر Aronson 1996 (Aronson 1996).

فى مقال كُتِب باللغة الإيطالية بمناسبة موت سارتر (وردت مقتطفات منه فى -Cohen مُسرع Solal 1987 ص 521)، جاء هذا الذى يبدو لى ختاما مناسبا: «لقد عاش ومات مُسرع الخطى... كريما... يزيح بعضا من العقبات... يعثر ويثب قائما... مشكِّكًا على الدوام فى حقيقة كل شىء: حياة رائعة.»

الهوامش:

من بين ما كتب من سير عن حياة سارتر، يُعدَّ ما قامت به آني كوهين سولال (Cohen-Solal 1987) ، نموذجيا.
 أما تلك التي حررها برنارد هنري ليفي (Lévy 2003) ، هائلة الكم، وبالغة التَّشَوَّد والتي تغلب عليها النزعة الله الني عدرها بردود فعل كثيرة و وجانب الله الله الله والرود و التي تغلب عليها النزعة من هذا يرجع إلى ما لكاتبها نفسه من ذيوع صيت القد ساهمت هذه السيرة في إعادة إحياء الاهتمام بسارتر، في وقت شهد بدء نجمه في الأفول. وبالطبع توجد سير أخرى، منها مثلا ما كتبه رونالد هيمان (Hayman) في وقت شهد بدء نجمه في الأفول. وبالطبع توجد سير أخرى، منها مثلا ما كتبه رونالد هيمان (1987) 1987)، ثم أندرو ليك في وقت أقرب (Leak 2006)، وفي عمل كل من هيمان (المصدر عينه: ص 486هـ 1987)، ثم أندرو ليك في وقت أقرب (Leak 2006) في الصفحات أند عنه الي السادسة عشرة من المقدمة) تقاويم تاريخية مفيدة. كما نجد كذلك لدى هيمان ربطًا بين أحداث حياة سارتر والأحداث العالمية. بينما يُعدّ تقاويم تاريخية مفيدة. كما نجد كذلك لدى هيمان ربطًا بين أحداث حياة سارتر والأحداث العالمية. بينما يُعدّ

- مؤلف ويلي طومبسون (Thompson 1984) تأريخًا من الطراز الذي يتابع كل سنة بتلك التي تليها.
- 2 لنا أن نُعد مؤلّف ستيوارت شارميه (1984) Charmé وراسة قيّمة للصلّات بين الوجودية والتحليل النفسى الفرويدي، وبين التحليل النفسي الوجودي والمشروع الأساسي، وبين المشروع الأساسي وسيرة الحياة. هذا وإن
 كان مشروع هذا المؤلّف هو بحث (المخادعة)!
- 3 تُعد خطابات سيمون دى بوفوار ونصوصُها التى اختطّت فيها سيرة ذاتية، بل وأعمالها الروائية، مصادر للمعلومات عن حياة سارتر؛ ذات أهمية لكتاب السير.
- 4 والتي يتم الحصول عليها بالنجاح في مسابقة، ثم بمقتضى هذا يكون تأهيل الحاصل على هذه الإجازة للعمل بالتعليم العالى، سواء بالتدريس في مدارس الليسيه أو في الجامعات.
- 5 وهذا في سنة 1964. وقد برر سارتر رفضه في تصريح عنوانه: إن على الكاتب أن يأبي الاستسلام لمحاولات جعله مؤسسة. (يُنظر Thompson 1948 ص 123).
- 6 كان سارتر قد جرّب تعاطى عقار الـ، مسكالين، Mescaline [المستقطر من نوع من الصبار يكثر غرسه فى المكسيك عنه فى غيرها] فى سنة 1953. وما خَبَرَ، عندنذ من هلاوس، وفر مادة لبحثه فى الموضوع على صفحات الجزء الرابع (33) من مؤلَّفه «المتخيَّل» L'imaginaire.
- 7 يسترعى أنتونى مانسر (Manser 1966 ص 11-11) الانتباه إلى صور البدن بالغة التفشّى فى رواية «الغثيان»، بل وما تنم عنه هذه الصور من تفشى الغثيان فيها هى نفسها أيضا. ومانسر يقرأ الرواية باعتبار أن ما تُلهمنا به من رسالة هو ضرورة إحلالنا محل مقولة ديكارت: «أنا أفكر، إذن فأنا موجود.» مقولة أخرى فحواها: «أنا مرغم على التفكير والشعور، إذن فأنا موجود. والذى يرغمنى على التفكير والشعور هو بدنى.»
- 8 يُنظر لمانسر (Manser 1966) الفصل الأول من مؤلّفه [الواردة تفصيلاته في ثبت المصادر الملحق بهذا الكتاب] حيث بحثٌ ممتاز لنفس مفهوم الرواية الفلسفية.
 - 9 كان بحث سارتر ذاك بعنوان: ﴿نيتشه: هل كان فيلسوفا؟،
- 10 يذكرنا برنارد هنرى ليفى (2003 Lévy عن Lov) بأن برجسون فى أيامه كان شخصية لها من النجومية ما يمكن بالفعل أن يعادل نجومية سارترا كانت محاضرات برجسون فى الـ اكوليج دى فرانس، ملتقيات ناجحة للمجتمع الراقى... «الجمهور يتدافع لكى يستمع إليه، وهو جمهور يختلط فيه الجامعيون القادمون من الحى اللاتينى وأصحاب الأقلام والفاتنات من النساه.»
- 11 تلك المحاضرات استهزأ بها صديق سارتر ومعاصره بول نيزان في كتابه Les Chiens de garde [«كلاب الحراسة»]. والظاهر أن برنشفيج كان يعروه انطباع بأن سارتر هو الذي كتب ذلك الكتاب؛ وهنّاه على إنجازه، قائلا ولكن بلا أي ضغينة «[أهنؤك] وإن كنت بالتأكيد لم تُعفنى.» (S ص 90).
- 12 بل إنه وفقا لما ذكرته سيمون دى بوفوار، كان سارتر قد قرأ فى سنة 1927 بحثا قصيرا لكارل ياسبرز بعنوان والباثولوجيا [علم الأمراض] النفسية ، Psychopathology . وهذا البحث هو نفسه علامة فاصلة فى الباثولوجيا النفسية المستوحاة من علم الظواهر (الفنومنولوجيا) Phenomenological psychopathology . لكن يبدو أن مصطلح الدهنومنولوجيا، لم يعن له شيئا عندئد ولم يرسب فى وعيه (Beauvoir PL ص 98).
- 13 فى عرض برنارد هنرى ليفى (Lévy 2003 ص 112-113) لهاتين الروايتين عن التقاء سارتر بالفنومنولوجيا، يراهما هو [ليفي] صورتين مختلفتين يصعب إلى حد ما التوفيق بينهما. وبالتأكيد أنهما ليستا كذلك. وهو يقدم رواية ثالثة (المصدر عينه [لبرنارد هنرى ليفي] ص 113) موضوعها محادثة لسارتر مع فرناندو جيراسي، وحيث قال له سارتر إنه ويريد أن يصف حجرا أو آخر على نحو فلسفى. وجيراسي أجاب بأن هذا بالضبط هو الذى يستغرق ما يفعله هوسرل.
- 14 كان مفهوم هوسرل لمشروعه هو الفكرى، يتبدل باستمرار. وأنا أركز هنا على عَمَله «تأملات ديكارتية» لسببين أولهما أن المفهوم السمعوم الشموم الموم الشموم الموم الشموم ا
- 15 بالتأكيد أن هوسرل لم يكن أول من يستخدم المصطلح؛ فعلى سبيل المثال استخدمه هيجل في عنوان عمله العظيم «علم ظواهر الروح» Phänomenologie des Geistes [بالألمانية] سنة 1807، وحيث انطلق هو [هيجل] من تمييز أيمانويل كانت بين الظاهرة Phnomena وهي الشيء كما يبدو لنا، والجوهر Noumena وهو الشيء كما هو في حد ذاته. كذلك استُخدم المصطلح من قبل عالم النفس كارل شتومف [1848-1936]،

- المعاصر [لهوسرل] على وجه التقريب. يُنظر Spielberg 1961- في الصفحة الثانية من مقدمة الجزء الأول من المجلد الأول Vol. 1: Part I.ii.
- 16 قد يكون تعبيرا عن مدى الشعبية التى باتت من نصيب الوجودية بحلول وقت صدور هذه الترجمة، ما كتب على غلافها من عنوان فرعى نصه An Existentialist Theory of Consciousness [نظرية وجودية في الوعى] بدلا من العنوان الغرعى للأصل الفرنسي وهو

Esquisse d'une description phénoménologique [مجملُ توصيف فنومنولوجي] ا

- -17 ليست المثالبة المتعالية لدّى هوسول مطابقة لنظيرتها لدى أيمانويل كأنْت، كمّا يوضّح هوسول نفسه في نفس الفقرة.
- 18 الفقرة الواردة في هذا الموضع من المتن، والمتضمنة عبارة من الترجمة الإنجليزية (بين علامات تنصيص في متنا العربي، وهنا في الهامش جعلنا الحروف المكترية بها نصها الإنجليزي مائلة) لمؤلّف هيدجر (تلك الترجمة Addressing this question الواردة تفصيلاتها في ثبت المصادر الملحق بهذا الكتاب) هي كالتالي: Arequired taking as its starting point the 'vague' average understanding of Being possessed by the Being which is such that 'in its very Being that Being is an issue .'for it

وعلى سبيل المزيد من التيسير على القارئ، نورد هنا من الترجمة الفرنسية – التى قام بها Rudolf Boehm و Rudolf Boehm - لنفس المؤلّف (والصادرة عن دار Gallimard سنة 1964 في سلسلة «مكتبة الفلسفة» Bibliothèque de philosophie ، وهي السلسلة التي أسسها سارتر ومرلوبونتي)... نورد العبارة المقابلة لتلك التي اقتطفتها المؤلفة من نص هيلجر في ترجمته الإنجليزية (والواردة أعلاه – في هذا الهامش - بحروف مائلة كما سبق الذكر). وهي كالتالي: est cractéristique de cet étant que avec son être . (ص 28). أ.ع.ب.

- 19 في عمل هاولز (Howells 1979) بحث ممتاز لما بين سارتر وفرويد من صلات. كذلك يُنظر الكتاب الرائع الذي لبنديكت كانون (Cannon 1991)، وهو [كانون] نفسه معالج نفسي ممارس [وتشير المؤلفة إلى كانون بضمير الغائب المؤنث!! وهو خطأ نُحَذَّرُ منه قارئ الأصل الإنجليزي للكتاب. أ.ع.ب.].
- 20 لا جدال في هذا يشأن مرلوبونتي، بما أن مجهوده الفكري (في PP) يتشابك بوضوح مع نظريات علم نفس الجشطلت. ولايتم التقاط هذا الخيط في عمل سارتر بنفس الكثرة. لكن باحثا مثل أدريان مرفيش (على سبيل المشال في إبحثه الواردة تفاصيله السيليوجرافية في ثبت المصادر برمز] Mirvish 1984) يُشكّل استثناءً بارزا.
- 21 بناه على أسس من علم الاجتماع، تُدلِّل آنا بوشتي (Boschetti 1985) على الدور المركزَّى لدورية Les بناه على آستحواذ الوجودية على استحواذ الوجودية على المتحواذ الوجودية على الرأى العام خلال «سنوات سارتر».
- 22 هنا بالمثل يمكن استيحاء علم الاجتماع لتقديم تفسير أعمق لاستحواذ هؤلاء المفكرين الآخرين على الرأى العام [بعد ما كان من استحواذ الوجودية عليه]، بارتكاز على ما كان من تأسيس فكرهم على صفحات دورية (Critique والنقده)؛ والتي مثّلت المنافس الرئيسي فالأزمنة الحديثة، يُنظر Critique)
 - 23 في سنة 1953 جرى اللقاء الوحيد بين سارتر وهيدجر، وكان لقاءً وجيزا جدا.
 - 24 يُنظر Gordon 1995 حيث يجرى تفصيل هذا التحليل.
 - 25 غير أن هذا لم يمنع فرانز فاتون من أن يكون لاذعا في نقده. يُنظر Fanon 1986.
- 26 على نفس النحو عادسارتر من الصين التى زارها هو وسيمون دى بوفوار سنة 1955 مأخوذا بما رآه فيها. وقد عبّرت سيمون دى بوفوار عن إعجاب كل منهما بـ اروعة الانتصارات التى أُحرزت - فى ما لا يجاوز بضع سنين - على الكوارث التى ناءت بها الصين فى زمن سابق: القلارة والحشرات ووفيات الأطفال والأوبئة وسوء النغذية المستديم والجوع، لقد أوتى الناس [هناك]كساة وسكنا نظيفا، وما يأكلونه. (FC ص 345).
- 27 يعيد جون ستيوارت (Stewart 1988a) نشر هذه النصوص الثلاثة، وكذلك الرسائل المتبادلة بين سارتر ومرلوبونتي أثناء المشاجرة. وفي عمل ليديا جويهر (Goehr 2005) بحثٌ ممتاز في اختلاف مفهوم كل منهما، لما هو «المثقف [أو المفكر] الملتزم» Intellectuel engagé [بالفرنسية].

القسم الأول

أقرّ بأن في تقسيم هذا الكتاب إلى قسمين بعض التعسف. ذلك أن هناك تشابكا يستحيل تفكيكه بين نتائج المنهج الذي يستخدمه سارتر وهذا المنهج نفسه، وهو الفنومنولوجيا (علم الظواهر) بصحبة ملحق لا غنى عنه أطلقت عليه اسم «العلاج السارترى» Sartrean Therapy . لكن لأن بعض جوانب تشابك المنهج بنتائج له، يظهر مباشرة باعتباره أكثر وضوحا من البعض الآخر؛ فقد أفردْتُ موضعا للفصلين اللذين موضوعهما توصيفات الوعى والـمُخادَعة، في معيّة الفصلين المنهجيين بالقسم الأول.

الفصل الأول الفنومنولوجيا: علم الظواهر

لعمل سارتر الشامخ «الوجود والعدم» عنوانٌ فرعى هو «بحث فنومنولوجى فى الأنطولوجيا» (1). «الفنومنولوجيا» (علم الظواهر) هى المنهج الفلسفى الذى سنشرحه فى هذا الفصل، و الأنطولوجيا» (علم الوجود) هى الدراسة الفلسفية للكينونة أو للوجود أو للواقع. وسارتر فى متابعته لهيدجر (ينظر أعلاه: «حياة سارتر») يدرك نقطة بدء الأنطولوجيا باعتبارها استكشاف ما يدعوه «الواقع الإنسانى Human reality، وما يدعوه هيدجر There-being (بالألمانية) أو «الوجود ثمّة» There-being.

وهدفى فى هذا الفصل هو توضيح ما يتعلق به المنهج الفلسفى المسمى به الفنومنولوجيا»، فى عُرْف سارتر على الأقل. وهذا ليس بتوخّى الدقة التاريخية بقدر ما بطريقة قابلة عَمَليًّا للفهم (2). هيدجر يرجع بنا إلى الجذور اللغوية فى اليونانية لكلمة «الفنومنولوجيا» (3H هامش ص 34)، فكلمة «فنومنون» المشتق من لكلمة «الفنومنولوجيا» اللغة – ما يُظهِر نفسه، أو «الظاهرة»، وبإضافة مقطع لوجى المشتق من كلمة «لوجوس» Logos التى تعنى على وجه التقريب «المعنّى» أو «الفحوى» تتكون كلمة «فنومنولوجيا» التى تعنى العلم بما فى الظاهرة من «مَغنى» [وعلى هذا النحو فإن إضافة مقطع «لوجي» إلى آخر سابق عليه، تعنى تعميق العلم. فعلى سبيل المثال تعنى كلمة»الجيولوجي» والي آخر سابق عليه، تعنى تعميق العلم. فعلى سبيل المثال تعنى كلمة»الجيولوجي» والى آخر سابق عليه، تعنى تعميق العلم. فعلى سبيل المثال تعنى خواسم إلهة الأرض عند الإغريق]. وبما أن إظهار الأمر نفسه هو الظهور، فلنا أن نقول إن الظواهر هى «مظاهر» (علمة حمظهر» محل كلمة «ظاهرة». إلا أن هذا خليق بتضليل أولئك الفلاسفة القادمين إلى مجال فى محل كلمة «ظاهرة». إلا أن هذا خليق بتضليل أولئك الفلاسفة القادمين إلى مجال البحث هذا وهم مُحمّلون بتمييز – جاهز سلفا – بين المظهر والحقيقية، فهم سيفترضون أن الفنومنولوجيا تدرس الكيفية التى بها تبدو الأشياء، فى مواجهة كيفية كهن الأشياء فى النافومنولوجيا تدرس الكيفية التى بها تبدو الأشياء، فى مواجهة كيفية كهن الأشياء فى

الحقيقة (3). لكن ليس أى من هذا التباين هو المقصود، وإلا فكيف يمكن أن يوجد «بحثٌ فنومنولوجي في الأنطولوجيا»؟ فلنعد إلى الإغريق! إذا قلت إن «سحابة أظهرت نفسها في الأفق»، فأنا لا أعنى بهذا أن السحابة «يبدو» أنها توجد فحسب وإن كان ممكنا في الحقيقة ألا يكون لأى سحابة وجود (4)!

في الوقت نفسه فإن الظهور هو الظهور لأحد [من البشر]. وإذن فإن لنا كذلك أن نقول إن الفنومنولوجيا (علم الظواهر) هي بالمثل دراسة «التجربة». لكن هذا المصطلح - شأن مصطلح «الظهور» - هو بدوره مُعرَّضٌ لكثير من ضروب سوء الفهم. من الزاوية التاريخية فإن التوَجُّه الفلسفي المعروف باسم «التجريبية» Experimentalism الذي يوحى - بحكم الأصل اللغوى لاسم هذا التوجه نفسه - بأنه مذهبٌ يُعدّ التجربة أساسية ... هذا التوجه الفلسفى قد بدّل في مفهوم التجربة بحيث لم يعد ممكنا التعرف على هذا المفهوم. فكما يفترض الفيلسوف جورج سانتيانا، فإن كلمة «التجربة» بدأت كلفظ مدلوله «ذلك القدر من المعرفة والتأهب، المُستحضر من الاتصال بالأحداث بواسطة مخلوق قابل للتعلم وذكى « A teachable and intelligent creature Santayana 1922) ص 189) بالمعنى الذي يدل عليه حديثنا عن «سائق للقطار، مجرّب» أو عن «حكمة التجربة». وقد حول التجريبيون هذا اللفظ إلى «مفردة قابلة للجمع، Pluralizable term، وهي «التجارب» التي بات مدلولها لا الانخراط في العالم بواسطة الفعل والممارسة والاستكشاف، بل النتيجة السببية – المفترضة في الذهن - لإدراك صفات للعالم، هي صفات مُفترَضة Putative وذَريّة Atomistic: موضوعات داخلية وخاصة وذرية، تعرف كذلك بـ،الأحاسيس، أو «الانطباعات، أو «التصنيفات». بنهاية هذا التبدُّل الإدراكي وجد التجريبيون- وهم «العَمَليون من الناس» - أنفسهم وعلى نحو فيه مفارقة، احسّين مبهمين، مستغرقين في تأمُّل شبه نرجسي لأحوالهم الذهنية، (المصدر عينه [لسانتيانا] ص 192). وهذا يبدو كحالة نموذجية لما يسميه جالن ستروسن «الجعل من مصطلح ما، مرآة» Looking-glassing a term، أى استخدام المصطلح (بطريقة ما، وفقا لها يحل ما يعنيه بالمصطلح مستخدمُه، محلُّ ما يعنيه المصطلح أصلا. (Strawson 2005 ص 43)!! أما الفنومنولوجيون فإن تشديدهم على التجربة قد يجعلهم يبدون مثل التجريبيين، ولكن مفهومهم للتجربة هو بالقطع ليس ذلك الذى للفلاسفة المعروفين بالتجريبيين. بل على العكس تمثّل التجريبية مَرمَى أساسيا يصوب إليه الفنومنولوجيون سهام فلسفتهم (يُنظر الفصل الناني من هذا الكتاب).

وبالرغم فإننا نجد مختلف الفنومنولوجيين يعربون عن هذا بطرق مختلفة، ذلك أن في الإمكان إدراك دراسة الظاهرة باعتبارها تمر بمرحلتين: الأولى وصف الظواهر، والثانية استنباط ماهياتها من هذا الوصف. لدى سارتر ومرلوبونتي لا تصل هذه المرحلة الثانية إلى درجة الكمال ما لم يتم تحديد صلة هذه الماهية بواحد أو آخر من المعالم الأساسية للواقع الإنساني. مِن ثُمَّ فإن سارتر - في استكشافه للخيال - يسجل أنني عندما أتخيل بيير الموجود في لندن، «يظهر لي [بيير] باعتباره غائبا، وهو «ما يكفي لتمييز موضوع الإدراك [عن الموضوع الـمُتخيّل. ك. م.]» (Psyl ص 261)، ولتبيُّن أنه في الخيال «يتاح الموضوع في غيابه»، بينما في الذاكرة «يتاح الموضوع الآن مثلما [كان] في الماضي، وما إلى ذلك. هذه تُشكِّل بالتأكيد ملامح مهمة لماهية الخيال. لكن سارتر يأبي التوقف ثمّت، بل يطرح السؤال الأشد أساسية بكثير: ﴿ أَيمكننا إدراك وعي لا يَتخيَّل أبداً ؟ (Psyl ص 261). ويتضح أن الإجابة هي «كلا»، لأنه بدون القدرة على ً تخيل أوضاع للأمور لم توجد بعد، لا يمكن للبشر أبدا أن تكون لهم أفعال؛ ومن ثُمَّ لن يكونوا أحرارا (Psyl ص 269-273). وإذن فإن الاستكشاف الفنومنولوجي لماهية الخيال كإحدى مواضعات الوعى، يتطلب وضع الخيال في صلة بأحد معالم الواقع الإنساني هو الحرية، التي يدركها سارتر باعتبارها أساسية على الإطلاق Absolutely fundamental، وبهذا يبرهن على أن موقع الخيال في الواقع الإنساني هو في المركز.

فيما يلى يتم تكريس القسمين الأولين من هذا الفصل لبحث هاتين المرحلتين، على نحو ما فصّلهما وطبقهما سارتر ومرلوبونتي. وفي القسم الثالث من الفصل أُجري العمل على أحد أمثلة الفنومنولوجيا في التطبيق، لكى أتوصل إلى الإمداد بمزيد من التفاصيل. ومتى بلغنا هذه المرحلة فقد أصبحنا في وضع يتيح تبديد بعض الارتباك بشأن مصطلح «الوجودية»، الذي يرتبط لدى كل من سارتر ومرلوبونتي بالفنومنولوجيا (علم الظواهر). وأختم الفصل بالنظر في اعتراض - بالتم العمومية - قد يوجه إلى المشروع الفنومنولوجي بأكمله، وهو اعتراضٌ يمكن توجيهه عن طريق السؤال «عما إذا

كانت الفنومنولوجيا تفترض مجرد افتراض أن الظواهر حقيقية؟ وما إذا كان محتملا أن يكون هذا الافتراض خاطئا؟»

الاختزال الفنومنولوجي:

وصف الظواهر

استحدث هوسرل مصطلح « الاختزال الفنومنولوجي» والذي تنوعت نعوته له بين «التحجيم الفنومنولوجي»، مستخدما الكلمة الألمانية Epoche [التي ينصرف معناها في لغتها أصلا إلى «الفترة الزمنية المحدودة»] و"حصر العالم الموضوعي «بين قوسين» و"وضع الأشياء خارج الساحة» (20 CM)، على نحو يتماشي - بمعني ما - مع الشك الذي قال به ديكارت، أي تعليق الحكم Suspension of judgment. ولقد سلف لنا أن سجلنا أن جانبا مما طالبنا به هوسرل من «وضع بين قوسين» أو من «إقصاء إلى ما بين الأقواس» To bracket off هو حقيقة ما يُدّعَي من وجود للأشياء التي ندركها، من قبيل مكعب النرد ذاك الذي أكسبه هوسرل شهرة! وكما لاحظنا أيضا فإن سارتر اعتبر هذا السمعلم من بين معالم الاختزال الفنومنولوجي مستحيلا: التقاء بطل رواية سارتر «الغثيان» - أنطوان روكونتان - بجذر شجرة الكستناء أظهَر هذا، واستخدام مرلوبونتي لتعبير «الوجودية - أو «الفلسفة الوجودية» على أية حال - يشير إلى «استحالة اختزال كامل» (PP في الصفحة الرابعة عشر من المقدمة أو (Xiv)، أي استحالة تعليق الحكم على دعاوى الوجود تلك.

إلا أنه لم يزل في رأى سارتر ومرلو بونتى دور مهم لشىء ما مثل الاختزال الفنومنولوجي. إن الظواهر التى تهدف الفنومنولوجيا لتوصيفها هى مألوفة للغاية. ومهما بدا ثمّت من مفارقة، فإن نفس هذه الألفة هى إحدى العقبات الرئيسية الحائلة دون توصيفها. وعلى حد قول فتجنشتاين فإن «نفس الأهمية القصوى لنا من بين معالم الأشياء، مخفيّة عنا بسبب بساطتها وألفتها (لا يستطيع المرء ملاحظة شيء ما، لأن هذا الشيء هو دائما أمام عينيه). (PI § 129). هذه الحقيقة هى التى تعطى معنى لما يُسمّى بهالاختزال الفنومنولوجي، على الطريقة الفرنسية: على أيدى الفنومنولوجيين الفرنسيين، يغدو هذا تعليقا لا للحكم بل لما يمكن أن يُسمّى بعدم الاندهاش. إنه استردادٌ لما يسميه مرلو بونتى «العجب» في مواجهة العالم» (PP في الصفحة الثالثة عشر من المقدمة أو

xiii). علينا أن «نجيز لأنفسنا أن تُأخذ» بالأشياء التى نعتبرها مسلّما بها أو «أن نجد تلك الأشياء مفاجِئة.» (على سبيل المثال: «لا تعتبرُ ما تمدنا به الأفلام السينمائية وقصص الخيال من متعة أمرا مسلّما به، بل شيئا لافتا للنظر.» كما قال فتجنشتاين - في PI\$524 الخيال من متعة أمرا مسلّما به، بل شيئا لافتا للنظر.» كما قال فتجنشتاين - في السالفة،). ليس الهدف هو التوصل إلى أساس إبستمولوجي [معرفي] جديد لارائنا السالفة، بل وضع أنفسنا موضع المموصّف للمألوف. تعليق عدم الاندهاش هذا لا غني عنه للهدف الفنومنولوجي إلى توصيف العالم موضع التجربة وصلاتنا به، «ليس لأننا ننكر ما نعرفه من حقائق بالحس المشترك وبالمسلك الطبيعي تجاه الأشياء... بل لأن الأشياء - باعتبارها أسسا مفترضة سلفا لأي فكرة - تعتبر مسلّما بها، وتمر مر الكرام.» (PP في الصفحة الثالثة عشر من المقدمة أو xiii).

إن كل امرئ تعرّض لـ اعتباره مسلّما به الكما يقال، يمكن أن يشهد بأن المألوف قد يغدو بمعنى ما خفيا! هذا وإن هناك عدة أساليب يمكننا اتخاذها لتعليق عدم الاندهاش، وبالتالى جعل الخفى مرئيا.

أحد هذه الأساليب - مباشرة وبلا أدنى مواربة - هو ذلك الذى صكّ له فتجنشتاين نعت «تجميع الـمُنبَّهات» (PI\$129): تحميل الكلمات بما ليس فى العادة موضع التفكير. وبدوره يستعرض سارتر على أكمل وجه موهبته الأدبية ليصف [بهذا الأسلوب] تجارب مألوفة، على النحو التالى:

الدى موعد مع بيير فى الساعة الرابعة. أصل إلى المقهى متأخرا ربع ساعة... أسيكون قد انتظرنى ؟... وداخل المقهى - إلى حيث أدلف لكى أبحث عن بيير - قد تكون تنظيمٌ تركيبيٌ من جميع الموضوعات التى في المقهى، والتى تشكل خلفية كان مفترضا فيها أن بيير على وشك الظهور بينها وبيني... لكن الآن ليس بيير شمّت... توقعت أن أبصر بيير، وتوقعى تسبّب فى وقوع غياب بيير كحدث حقيقى يتعلق بهذا المقهى. ه (BN ص

أفّلا نقول نحن - على سبيل المثال - «رأيت فجأة أنه لم يكن ثمّت»؟ (BN ص و). من المألوف مثلُ هذه التجارب، ويتفق كذلك أن هذا يعدّ من الأمثلة الحاسمة لدى سارتر: ضروب الغياب هي أمثلة لما يسميه هو Négatités [بالفرنسية، وهي كلمة في صيغة الجمع (Légatité) قد تكون أقرب ترجمة لها إلى العربية هي «عدّميّات»]:

إنها ضروب ملموسة من العدم، وهى تلعب دورا كبيرا فى تفصيل سارتر للحرية مثلما فى غيرها من مباحثه. إلا أننا على الأرجح لم نكن قد جعلنا تجربة الغياب واضحة لنا قط. نحن نتعرف على توصيفات هذه التجارب لأنها مألوفة. لكن عندما نجد هذه التوصيفات كاشفة أو حتى موحية، فإن هذا يرجع بالتحديد إلى كوننا لم نجعلها من قبل وإضحة لنا.

ويتخذ أسلوب آخر منطلقه من رصد إمكان كون الأشياء المألوفة خفية لا لشيء سوى عدم التناقض. وعلى مستوى أساسي، يمكن أن نفهم هذا من حيث أنه ظاهرة حسية A sensory phenomenon. نحن نكف عن سماع الصوت الدال على سير الساعة لأنه مصاحب حسى مستديم. كذلك قد نخفق في ملاحظة المعالم المألوفة لبلادنا أو حضارتنا – أو نكف عن الانبهار بها – لأننا لا نملك ما نناقضها به إحدى الفوائد المحتملة من سفرنا إلى الخارج، هي بالتحديد أنه قد يحملنا – بفعل ما يظهره من تناقض – على ملاحظة هذه المعالم فيما هو لنا من وطن وحضارة: لهجات الحديث، وطرز الأزياء أو المعمار، والمشاهد الطبيعية، والعادات. ورغم أن هذا الأسلوب يبدو أقل بروزا لدى سارتر، فلدى مرلوبونتي يكون من بين ما يستهدفه من توصيفاته للتجارب غير المألوفة، إلقاء الضوء على ما هو مألوف؛ عن طريق مناقضته! ومن ذاك على سبيل المثال تناوله لأطراف البدن المتخيّل وجودها [رغم أنها مبتورة] وللـ«الأنوسوجنوسيا» غير المألوفة، الإنجليزية دون تبديل؛ للدلالة على حالة عدم إدراك المريض لمرضه. وقد في اللغة الإنجليزية دون تبديل؛ للدلالة على حالة عدم إدراك المريض لمرضه. وقد يجوز تعبير «الصحة الوهمية» كنقيض لـ«المرض الوهمي»]، أو لحالة المحارب القديم يجوز تعبير «الصحة الوهمية» كنقيض لـ«المرض الوهمي»]، أو لحالة المحارب القديم شنايدر ذى العاهة في المخ، أو لضروب التجريب بالعوينات المعكوسة (5).

نقطة أخيرة: يوجد انطباع بأن التأمل الفنومنولوجي هو ما يسمَّى أحيانا «الاستبطان» Introspection. هذا الانطباع شائع بين بعض الفلاسفة وعلماء النفس وإن كان مُضلَّلا: الفلاسفة – وعلى نحو خاص أولئك منهم المستخفّون بهذا المفهوم – يغلب عليهم وَسُم الاستبطان بأنه – مجازا – نوعٌ من إنعام المرء النظر في محتويات خاصة لذهنه هو، ومن ثَمَّ اقتناصه لمحات خاطفةً مما ابتكره التجريبيون من مصطلحات شأن «التجارب» و«الخاصية». إذا دمجنا معا كلا من الاستبطان والتأمل الفنومنولوجي، فلنا أن نتساءل

عمّا يبيح للفنومنولوجيين هذا التهادى اليسير من ضمير المفرد المتكلم (أنا توقعت أن أرى بيير) إلى ضمير الجمع المتكلم (أفّلا نقول نحن – على سبيل المثال – «رأيت فجأة أنه لم يكن ثمّت»؟). إنّ لنا – مثلما فعل الفيلسوف دانييل كلمنت دنت – أن نتهم الفنومنولوجيين بالقيام بما يسمّيه هو «انتحال ضمير المتكلم في الجمع» -The first الفنومنولوجيين بالقيام بما يسمّيه هو «انتحال ضمير المتكلم في الجمع» و person plural assumption (Dennett 1991 سارتر حقّا لا يتعدى محتويات خاصة لذهنه هو، أفليس في مثل هذا الافتراض انتحال؟ وليس هذا فحسب بل استعصاء على الاختبار أيضا؟!

إلا أن التأمل الفنومنولوجى ليس الاستبطان: الأمثلة التي يضربها الفنومنولوجيون، واضح أنهم لا يقصدون بها إصدار تقارير عما يجرى داخل أذهانهم هم. عندما يصف سارتر تجربة الغياب، فإن موضوع ما يصفه ليس محتويات خاصة لذهنه هو؛ بل العالم . ونحن قراء سارتر، مُرادٌ منا أن نتعرف في هذا التعريف على شيء ما... تَعَرُّفًا قد يتجلى في ربطنا التلقائي بين توصيف سارتر ومناسبات فيها كان الغياب موضع تجربتنا نعن وتحوله إلى ضمير المتكلم الجمع يصعب عدَّه انتحالا! ودون أن تكون توصيفاته - بأى حال من الأحوال - مستعصية على الاختبار، فلنا أن نقول إن تعرفنا هذا هو معيادٌ نصواب أي توصيف فنومنولوجي: «عندما نركز على واحد من بين معالم تعاملنا مع العالم، ونجعله موضع الحديث، فإننا لا نلقاه مصادفة؛ مثلما اكتشاف حقيقة ما ليست موضع شك، كتغيير في المشهد المنبسط أمامنا عندما ننعطف في الطريق، على سبيل المثال. ٣ (Taylor 2005).

إلا أن هناك صعوبة ما، وهى أن الإخفاق فى التعرف على التوصيف قد يكون مرجعه إلى التحيُّز. ودِنِت شغوف بذكر حالات فيها يفاجًا الناس بما لديهم هم أنفسهم من تجربة إدراكية. هذه المفاجأة مبعثها ما يغلب على الناس من توصيف ما يظنون أن العالم الممُدرَك يجب أن يكون عليه، دون أن ينظروا بالفعل(6). على سبيل المثال قد نفاجًا بأننا غير قادرين على التعرف على إحدى أوراق اللعب حتى تكون بالفعل أمام أنظارنا مباشرة، لانه – فى رأى دِنت – يغلب علينا أن نفكر فى مجالنا البصرى كنوع من صورة داخلية مُكوَّنة من أشكال مُلوَّنة، بحيث أنه «يبدو معقولا أن يكون لكل قطعة من اللوحة لوضف التجربة لوضف التجربة

مُهدَّدا بالانحياز الفكرى، لا يكاد يعد جديدا على الفنومنولوجيين، الذين يكرسون من جهدهم جانبا لا بأس به للتعرف على أى تحيز من هذا القبيل، والسعى إلى تقويضه. بل إن تشخيص دنت يبدو كأنه تماما نفس نوع التشخيص الذى قد يقوم به فعلا أيٌّ من الفنومنولوجيين (لكن قارِنْ ما يقوم به مرلوبونتي بالفعل من تشخيص، في PP ص 6). وسيتم التعرف على أنماط أكثر من التفكير - عرّفها الفنومنولوجيون - في الفصل الثانى (من هذا الكتاب).

وكان مرلوبونتي فى الصفحة العشرين من مقدمته لمؤلَّفه (PP xx) قد قال إن «الفلسفة الحقيقية قوامها إعادة تعلُّم كيفية النظر إلى العالم.» هناك الكثير الذى يجب إعادة تعلُّمه، والكثير الذى يجب إنكار تعلُّمه!

الاختزال الماهوي Eidetic reduction : الماهيات والمعاني

كذلك تحدث هوسرل عن «الاختزال الماهوى Eidetic reduction أو «رؤية الماهيات [رؤية داخلية Intuition]». مفهوم الماهية هذا، ذو ماض طويل فى تاريخ الفلسفة، والفنومنولوجيون توّاقون إلى تمييز مفهومهم للماهيات عن مفاهيم لدى آخرين. وعلى وجه خاص، تدور أبحاث الفنومنولوجيين على محورين يمثّل كل منهما واحدا من مفاهيم الماهية: المفهوم «الإسكولائي» [نسبة إلى مذهب «الإسكولائية» أو «المدرسية»، الذى ساد فى العصر الوسيط] ومفهوم الوضعية المنطقية، والذى يُعدّ عموما مناقضا للمفهوم الإسكولائي للكلمة ومعناها.

العفهوم الإسكولائي للماهية: تُستخدم مُفردة «الإسكولائية» للإشارة إلى طائفة – يتميّع تعريفها إلى حدما – من فلاسفة العصر الوسيط ولاهوتييه، الذين كان مشروعهم الفكرى الأساسي هو الدمج بين تعاليم الكتاب المقدس وتعاليم كبار فلاسفة الإغريق، وبوجه خاص أرسطو، وأولئك قد شكّلت كتاباتهم مرجعا لكتابات ديكارت، وهو مَن شكلت كتاباته جانبا – ما أهمّه – مما رجع إليه الفنومنولوجيون، من التمييزات الأساسية التي قام بها كل من ديكارت والإسكولائيون، تمييزهم بين نوعين من الخواصّ: الجوهرية قام بها كل من ديكارت والإسكولائيون، تمييزهم بين نوعين من الخواصّ: الجوهرية والعارضة. الخواص الجوهرية تتمتع بها أنواع من الأشياء وإلى الأبد؛ فكلُّ شاهد على نوع بعينه، هو بالضرورة نموذج للخاصّية أو الخواصّ الجوهرية التي لهذا النوع: إن الخاصية هي ما بفضله يكون الشاهد شاهدا. ويتم التعبير عن الماهيات بما يسميه الإسكولائيون

«التعريفات الحقيقية» Real definitions أو «تعريفات الاشياء»؛ في مواجهة «التعريفات الاسمية» أو «تعريفات الكلمات»، التي هي أكثر سطحية. أما الخواص العارضة فيتمتع بها الأفراد، ومنها – على سبيل المثال – الشواهد على الأنواع، وهي ليست بحاجة إلى ما يمثلها من نماذج من نفس النوع. مِن ثَمَّ فإن ماهية الـمُثلَّث هي أنه شكلٌ مسطّح فو ثلاثة عليه. عبود. يجب أن يكون أي مثلث نموذجا لهذه الخاصية، بما أنه بدونها لن يكون مثلثا! لكن يمكن أن يكون المثلث ذا زاوية قائمة أو متساوى الساقين أو متباين الأضلاع: كل من هذه الخواص خاصية عارضة قد تتمتع بها بعض المثلثات الأخرى ولا تتمتع بها غيرها. وإذن فكذلك بما أن ماهية الإنسان (على الأقل وفقا لكثير من الإسكولائيين) هي غيرها. وإذن فكذلك بما أن ماهية الإنسان (على الأنسان نموذجا للمُتَمَتِّع بهذه الخاصية، أنه حيوان عاقل، فإنه ينبغي أن يُمثِّل الفرد من بني الإنسان نموذجا للمُتَمَتِّع بهذه الخاصية، ما دام هو بفضلها يعد إنسانا. لكن قد يتمتع الفرد من بني الإنسان بخواص عارضة – لا يتمتع بها جميع بني الإنسان بالضرورة – من قبيل كونه فرنسيا أو ذكرا أو في التاسعة والأربعين من عمره.

ولدى الإسكولائيين كان نوع بعينه من الخواص، ذا عاقبة لها خصوصية: الوجود! الذى كان دائما خاصية عارضة، فيما عدا حالة الإله، الموجود بالضرورة: وجوده هو – على نحو فريد – جزء من ماهيته. التعريف الحقيقى للمثلث أو للإنسان لا يتعرّض لوجود أيَّ منهما! قد نستطيع معرفة ما هو المثلث وما هو أن يكون الشكل المثلث ما يكون، دون أن نعرف إذا كانت المثلثات توجد بالفعل. هذه النقطة قديتم تفصيلها بالقول إن الماهيات نوع من مسودات في ذهن الإله، سابقة لخلقه الأشياء... ذلك الخلق الذي استكمل الهدف من المسودة. وقد عبر الإسكولائيون عن هذا المبدأ الأساسي بالقول إن الماهية تسبق الوجود» (7). والمبدأ الذي قال به سارتر وهو أن «الوجود يسبق الماهية» – وهو المسلّمة المُعرّفة لفلسفته الوجودية – نقضٌ متعمّد لهذه الـمُسلّمة الإسكولائية

مفهوم الوضعية المنطقية للماهية: إذا كان مرلوبونتي هو الآخر من مُناهضى الإسكولائية، فقد استهدف فلاسفتها بضرباته بأقل مما فعل بالوضعيين المناطقة، تجريبيى القرن العشرين أولئك الذين يُنسبون إلى ما سُمِّى «حلقة فيينا» [أو «مدرسة فيينا»] الذين كان أول افتراض أساسى لهم هو أن كل جملة ذات معنى، تكون إما «تحليلية» – أى صادقة

بفضل معاني الكلمات، مثلما جملة من قبيل «كل العُزّاب غير متزوجين» - أو قابلة للتحقق منها عبر «التجربة»، أي تجريبيا [Empirically بالاصطلاح الفنّي المتفق عليه في الفلسفة، في مقابل Experimentally الشائع في استخدامات الحياة اليومية]. إلى حد ما، كان الوضعيون المناطقة يقيمون من أنفسهم - عن وعى - مناهضين لبعض جوانب المفهوم الإسكولائي للماهية. كانت دعواهم الرئيسية هي أن الإسكولائيين قد جعلوا من مفهوم الماهية شيئا ميتافيزيقيا، وبالمثل تشديدهم على كلمة «ينبغي» ولغتهم الفخمة المقصود بها الدلالة على ما هو «أبدى» و الا متغير». وبدلا من ذلك المفهوم، أراد الوضعيون أن يُحلُّوا مفهوما أقرب كثيرا إلى أرض الواقع هو مفهوم الفرض التحليلي الـمُرتكز صدقُه على معانى الكلمات... الكلمات التي هي نفسها نتاج الاصطلاحات. من ثَمَّ فبدلا من القول إن «الإنسان حيوان عاقل» - الخليق بأن يُفهم كتَبَصُّر ميتافيزيقي عميق في طبيعة البشر - يكون أقل تضليلا أن يقال إن «الجملة القائلة إن «الإنسان حيوان عاقل»، هي جملةٌ تحليلية»، أو إن «كلمة «الإنسان» تعني «الحيوان العاقل،» (8). لقد رفض الوضعيون المناطقة نفس ذلك الوضوح الذي يُنسب إلى «التعريف الحقيقي»... إلى تعريف الشيء [تعريفا حقيقيا]، من حيث أنه مُناقض لتعريف الكلمة: الكلمات وحدها - لا الأشياء - هي التي لها معان. لا يمكننا الحديث عن معنى «لحياة» بل عن معنى «كلمة) الحياة»فحسب!

إلا أن الوضعيين المناطقة قد تشاركوا مع الإسكولائيين في المبدأ القائل بأن الماهية تسبق الوجود، وإن كانت الماهية عندئذ – أي لدى الوضعيين المناطقة – يُعاد تفسيرها كهمعني للكلمة». فمن وجهة النظر الوضعية، يمكن للمرء أن يعرف ما تعنيه كلمة دون حاجة إلى معرفة ما إذا كانت الكلمة تشير إلى شيء ما، هو موجود بالفعل (9) (ولا هو بالوارد أن يدركوا الإله كاستثناء من هذا المبدأ). وانتقاد مرلوبونتي لهذه المسلمة، هو بنفس قوة انتقاد سارتر لها، وإن لمبررات مختلفة؛ فما يخلُص إليه مرلوبونتي ليس أن «الوجود يسبق الماهية»، بل هو أن الفنومنولوجيا «تعيد وضع الماهية داخل الوجود.» (PP الصفحة السابعة من التمهيد أو vii). الماهية والوجود متداخلان أحدهما في الأخد.

إن قوام انتقاد مرلوبونتي للوضعيين [المناطقة] هو نقدٌ لمفهومهم للُّغة: هم يرون

«مهمّة» اللغة كـ «مُسبِّب لوجود الماهيات في حالة انفصال [عن الوجود. ك.م.]». الماهيات لدى الوضعيين المناطقة هي معانى كلمات، وهم يدركون معاني الكلمات كنتاج لاصطلاح تعشُّفي؛ لا يستمد جذوره مما يشير إليه مرلوبونتي بتعبير احياة الوعى السالفة على تحديد «المحمول» [بلغة المنطق]» The ante-predicative life of consciousness (PP الصفحة الخامسة عشر من التمهيد أو XV). لكأنما نسى الوضعيون المناطقة أنهم بشر وأن اللغة ظاهرة بشرية مُعبِّرة. إذا أردنا أن نقول إن معانى الكلمات هى نتاج الاصطلاحات، فيجب ألا نبالغ في اعتبار الاصطلاحات تعشِّفية! لاننسيِّن أن الاصطلاحات هي أنشطة بشرية... أنشطة الموجودات في العالم، [بتعبير هيدجر]، وأن زمان هذه الأنشطة ومكانها هما في هذا الموقف أو ذاك. إن دعوى كون الاصطلاحات تعسُّفية، دعوى يبررها بوجه عام ماهو باد من تعسُّف في الصلة بين فصيلة بعينها من الحيوانات والكلمة الدالة عليها، مثل Dog في الإنجليزية للدلالة على الكلب. وهو تعشُّف يدِّل عليه كون نفس الحيوان معروفا بمسمّيات أخرى في غير الإنجليزية من اللغات، مثل Hund في اللغات الإسكندينافية و Chien في اللغة الفرنسية. إلا أن وصف الاصطلاحات الحاكمة لاستخدام هذه الكلمات بالتعشُّف، يوحى من ناحية بأنه لم يتقرر إلا بالأمر أن تسمّى هذه الحيوانات من حينئذ وصاعدًا Dogs في الإنجليزية (أو Hunds أو Chiens في غيرها من اللغات، كما سلفت الإشارة)، وفي هذا تجاهُلُ لكون مُسمَّى هذه الفصيلة من الحيوانات في لغة ما، هو نفسه تاريخٌ؛ ووجوده يفترض سلفا حضارةً بأكملها [أي قائمة على أغلبية عددية، ولها تاريخ واستمرارية]. ثم من ناحية أخرى يكاد هذا الوصف يوحى بأن انتقاء بند - هذا نوعه - من العالم وإسباغ مُسمَّى عليه، هو -في المقام الأول - مسألة تَعَشُّف، وكأن السمات الإدراكية غير مرتبطة بالاحتياجات البشرية، سواء كانت هذه الاحتياجات إلى الصحبة أو إلى الغذاء أو إلى الأمان. من ثُمَّ يقول مرلوبونتي إنه (في الصمت الذي للوعى الأولِّي، يمكن أن يُرَى ظاهرًا ما تعنيه الكلمات. وليس هذا فحسب، بل يمكن أن يُرى ظاهرًا ما تعنيه الأشياء أيضا. " (المرجع السابق عينه، والصفحة عينها). وفي طريقته هذه في التعبير، صدى لتمييز الإسكولائيين بين التعريف الحقيقي والتعريف الاسمى. كما أن هذه الطريقة تعين على إيضاح الانتقال بين الإشارة إلى الماهيات والإشارة إلى المعانى، ذلك الانتقال الذي نشهده في كتابات الفنومنولوجيين. ما من انفصال بين معانى الكلمات ومعانى الأشياء (الماهيات): لكلُّ منها جذورٌ في الوجود، أي في العالَم موضع التجربة، وفي النهاية القصوى يشير كلُّ إلى معالِم أساسية للواقع الإنساني.

إن مسألة توَصُّلنا بالفعل إلى توصيفات لظاهرة ما أو لمعناها من خلال تصوير لها، هي مسألة يُستحسنُ التعرض لها عن طريق ضرب الأمثلة.

تطبيق الفنومنولوجيا: مثال

إذن فما الذى يفعله الفيلسوف الفنومنولوجى لكى يكشف ماهية ظاهرة ما أو معناها؟ علينا أن نتوقع سلفا أن يمر هذا - على وجه التقريب - بمرحلتين: الأولى هى القيام بالاختزال الفنومنولوجى، والثانية هى القيام بالاختزال الماهوى.

فلنعد إلى مثال ورد فيما سلف، هو وصف سارتر لتجربة غياب بيير: نحن نُظهر إقرارنا بهذا الوصف، ومِن ثَمَّ نقرُ بصحته، إذ نسبه تلقائيا إلى تجاربنا نحن في الغياب. فلنتخذ مثالا من ذلك الحين الذي كان مقررا فيه أن أَلقَى «سو» حارجةٌ من طائرة أقلّتها، لكن كانت قد فاتتها تلك الرحلة. قد لا نستطيع فهم دلالات بعض تعبيرات سارتر أو استيعابها على الأتم (على سبيل المثال: «التنظيم التركيبي» Synthetic organization). لكن أيًّا مما يمكننا التعرُّف عليه في هذا الوصف، يعيننا على استيعاب تعبيراته هذه: نحن نمعن التأمل في تجربتنا نحن، فربما لاحظنا أن كلا من المرئيات المتاحة لنا – الركاب الذين هم ليسوا سو، ومطار الوصول نفسه، واللافتات – يتداخل في بعضه البعض عندئذ، كخلفية لثقب على هيئة سو... ثقب في سبيله إلى الامتلاء؛ بمرأى سو نفسها. وهذا رغم أن ذاك الثقب ليس في أي موضع محدّد. من ثمّ فإننا – عندما نقرأ توصيفات سارتر بفهم – نبدأ في ملاحظة أمور في تجربتنا نحن... أمور مألوفة لنا تماما، لكن اتُفَّق أننا لم نتماس بها حق التماس من قبل قط. ويبدئنا في ملاحظة هذه الأمور، نكون قد علقنا عدم اندهاشنا. ومِن ثمّ فعلى الأقل مبدئيا وعلى نحو طفيف، نكون قد طبقنا الاختزال عدم اندهاشنا. ومِن ثمّ فعلى الأقل مبدئيا وعلى نحو طفيف، نكون قد طبقنا الاختزال بما يؤكد معناها، أو حتى تصحيح تلك التوصيفات.

توصيف سارتر وإقرارنا له يعينانا على القول إن «الغياب قد يقع، مثل حادث حقيقى». وبإقدامنا على هذا يكون قد سلف انتقالُنا إلى ما يتجاوز تجربة بعينها، سواء

تلك التي وصفها سارتر أو غيرها التي استحضرناها في أذهاننا لكي نفهم توصيفه. إن موضوع حديثنا الآن هو فئة من الفثات التي يمكن أن تندرج فيها أكثر من تجربة، هي فئة تجارب الغياب. ومن ثُمَّ فقد بات بإمكاننا أن نقوم بالاختزال الماهوي. وهنا يكون قوام أولى الخطوات هو الأسلوب الذي صنّفه هوسرل تحت عنوان «التنويع الخيالي الحر» Free imaginative variation. قد نفكر على سبيل المثال في أناس آخرين لم يظهروا خارجين من الطائرة: الملكة أو مارتن هيدجر، ولكن نقر بأن عدم ظهورهم هدلم «يقع مثل الأحداث الحقيقية»: لم يوجد ثقب على هيئة الملكة في ساحة مطار الوصول. وإذن فإن لنا الآن أن نقول إن هناك فارقا بين الغياب ومجرد عدم الحضور: إنما أنا أسرّى عن نفسى، لا غير؛ عندما أقول إن «الملكة لم تكن بالطائرة». أما [التصريح بأن] «سو لم تكن بالطائرة الله عنى مكالمات تليفونية (يُرجع إلى BN ص 10): إنه يعنى مكالمات تليفونية وجَزَّعًا وتغييرا في البرنامج. الفارق الذي نستطيع تأكيده بواسطة تخيُّلنا أننا كنا قد ذهبنا إلى المطار لاستقبال الملكة - هو أن تجارب الغياب لا تقع أى منها إلا في سياق توقع: «أنا توقعت أن أرى بيير، وتوقعي هذا كان السبب في وقوع غياب بيير؛ كحدث حقيقي متعلق بهذا المقهى. ، (BN ص 9-10). وتوقعي أن أرى سو، كان هو السبب في حدوث غياب سو ... توقعي هذا هو الذي ترتب عليه كون عدم حضور سو غيابًا، على عكس ما في حالة الملكة.

لكن في عرف الفنومنولوجيين الفرنسيين أننا لا نستوعب معنى ظاهرة الغياب على أكمله، إلا بعد أن نكون قد نجحنا في ربط توصيفنا لهذا النمط من التجارب بأحد المعالم الأساسية للواقع الإنساني. ورغم أن التوصُّل إلى هذا يستغرق من سارتر العديد من المسفحات، فإن ما نتعلمه – عبر سلسلة من الأسئلة الثاقبة بأكثر فأكثر – هو أن «الإنسان هو الكائن الذي من خلاله يجيء العدم إلى العالم.» (BN ص 24). وقدرة الإنسان على «إفراز عدمه هو» (يُرجع إلى BN ص 24 و 28) ليست سوى العربة. ولكان أي من الوضعيين المناطقة لسيقول إن معنى الغياب هو معنى كلمة «الغياب»، وهذا هو بالتقريب ما قد يجده المرء في المعجم: ربما «حالة الوجود بعيدا»، أو «عدم الحضور». ما أشدً هذا بُعدًا عن تعريف الفنومنولوجيين: بأن معنى الغياب هو أن بنى الإنسان أحرار!

فيما يلى سنشهد عددا من التوصيفات الفنومنولوجية. ورغم أنني لن أميز دائما بين

المرحلتين الرئيسيتين بنفس الوضوح الذى قمت به حتى الآن، فإن المفترض هو أن يُهيئ عذا البحث الساحة لهما معًا. وقبل التصدِّى لاعتراض عام موجَّه إلى المشروع الفكرى للفنومنولوجيا بأكمله، أودُّ أولا أن أذكر شيئا عن الصلات بين الوجودية والفنومنولوجيا: كثير من الناس يجدون هذا مُحيِّرا، ولدينا الآن ما يلزم من مواد أوليّة لشرحه.

الوجودية والفنومنولوجيا

لقد استُخدِم مصطلح «الوجودية» للإشارة إلى طائفة غفيرة من المفكرين، تشمل في كل مرة سارتر. لكنها تشمل كذلك – على سبيل المثال وحده – كيركجارد ونيتشه ودستويفسكى وهيدجر وياسبرز وجابرييل مارسيل وألبير كامو [وباسكال]. ومعظم أولئك الذين أتيحت لهم الفرصة للتبرُّء من هذا اللقب، قد قاموا بذاك، بما فيهم سارتر نفسه أحيانا. ومن الغريب أن اسم مرلوبونتى قلما يظهر عندما يُقام بهذا الحصر! وفي عديد من الكتب والمقالات التي تحمل عناوين من قبيل «الوجودية» والمدخل إلى الوجودية»، نجد مساعى لتمييز شيء مشترك بين جميع أولئك المفكرين، ومِن الآخرين من عدل عن هذا المسعى، أو أنكر قابلية تطبيق النعت على واحد أو أكثر من المفكرين النين اعتيد الإدلاء لأسمائهم. وسأقتصر أنا على تبيان ما أدركه سارتر ومرلوبونتي من مصطلح «الوجودية».

فى استخدم مرلوبونتي لكل من مصطلحى «الوجودية» و»الفلسفة الوجودية» ما يشير إلى كون هذه أو تلك مجرد جزء من علم الظواهر (الفنومنولوجيا) كما يفهمه هو. لا بد أن تكون الفنومنولوجيا فلسفة وجودية، لأن الاختزال الفنومنولوجي لا يمكن التمادى فيه إلى درجة تعليق الحكم على حقيقة «دعاوى وجود» الموضوعات الجارى إدراكها. وسارتر يشارك في هذا المفهوم للفنومنولوجيا وللاختزال. إن الرؤية الأولية التي عبرت عنها روايته «الغثيان» (تلك الرؤية التي كانت في البداية قد اجتذبت سارتر إلى فنومنولوجيا هوسرل ثم نفرته منها، ما أن أدرك النزعات المثالية في مفهوم هوسرل للفنومنولوجيا) هي رؤية الطروء، وفي نفس الوقت تأكّد من وجود الأشياء بما لا يقبل أى شك. من ثمّ فإن لنا أن نقول إن سارتر وجوديٌ بالمعنى الذي يقصده مرلوبونتي بالمصطلح، حتى وإن فإن لنا أن نقول إن سارتر وجوديٌ بالمعنى الذي يقصده المصطلح؛

عندما يستخدم سارتر مصطلح «الوجودية» فإنه يشير لا إلى أحد معالم الفنومنولوجيا بل إلى إحدى نتائجها الرئيسية: فكرة عدم امتلاك البشر ماهية ممنوحة [لهم] سلفا. هو يعبِّر عن هذه الدعوى بقوله إن الوجود يسبق الماهية، وهو قلْبٌ متعمَّد لدعوى الإسكولائيين بأن الماهية تسبق الوجود. وفقا للإسكولائيين فإنه تماما مثلما يملك الصانع تصوُّرًا مُسبقا لأداة من قبيل سكين الورق [الكليل الحدّين الذي يُستخدم في فض الأطراف الملتصقة للصفحات داخل الكتاب]، وفي الوقت نفسه يكون مُدركا لأسلوب فني في الإنتاج... أسلوب سالف الوجود، وهو جزء من هذا التصور؛ فكذلك بشأن «الصانع السماوي»: الإلـه. في تلك الصورة كان «الإلـه يَصْنَع الإنسان وفقا لإجراء وتصور [مُسبَق] ، بالضبط مثلما يُصنِّع الصانع سكين ورق. (EH ص 27). سارتر نفسه ينكر مفهوم الإلـه. لكن حتى إن جرى محو مفهوم الإلـه، فما زالت توجد نزعة إلى مناشدة «الطبيعة الإنسانية» كي تقوم بدور مُوازِ. هذا يعني أن «كل إنسان هو نموذجٌ بعينه للمفهوم الكلِّي. إذن فحتى في هذه الصورة «تسبق ماهية الإنسان ذاك الوجود التاريخي الذي نواجهه في التجربة.) (EH ص 27). والوجوديون – على سبيل المناقضة - يقولون إن «الإنسان أوّلا يوجد... ويُعرِّف نفسه فيما بعد.» (EH ص 28). هذا المفهوم للإنسان جزء لا يتجزأ من مفهوم سارتر للحرية، وسيتم كشفه لاحقا (في الفصل الثامن من هذا الكتاب).

فلنرصد العديد من الأمور: أو لا أن سارتر عندما يبلور هذا المبدأ في مؤلّفه «الوجودية نزعة إنسانية» (EH)، فإن مفهومة ينطبق على البشر وحدهم دون غيرهم! فيما يشبه - شيئا ما - كؤن الإله استثناء من المبدأ الإسكولائي القاضي بأن الماهية تسبق الوجود، يبدو أنه لدى سارتر يُعدُّ البشر استثناءات من نفس هذا المبدأ. وبالمناسبة فإن هذه المقارنة ليست في غير محلها، فكما سنرى يغلب على الإنسان في عرف سارتر أن يكون أقرب الى إلى اله الإسكولائيين مما يمكن أن نتوقع! من ثَمَّ فرغم الصياغة الظاهرة التعميم لمبدأ سارتر ذاك، فإنه لا يعلن مبدأه في أن «الوجود يسبق الماهية» كمبدأ عام ينطبق على جميع أنواع الأشياء. ثانيا فإن «الماهية» في عرف سارتر تُنسب [عندما تلى الوجود] إلى الافراه من بنى الإنسان، لا إلى نوع «الإنسان». وهذه سمة في فكر سارتر تُناهض جذريا مفهوم الإسكولائيين للماهية. حين يقول سارتر إن «الإنسان أولا يوجد... ويُعرِّف نفسه فيما

بعد»، فهو يَغنى أن كل فرد من بنى الإنسان يُعرِّف نفسه من خلال أفعاله. أى أنه - بتعبير سارتر فى مواضع أخرى - يخلق كل إنسان ماهيته هو، التى يتفرّد بها تماما. (بالطبع يقوم سارتر بدعاوى عامة بشأن المعالم الأساسية للواقع الإنسانى - هذا فى نهاية الأمر هو مضمون مؤلَّفه «الوجود والعدم» - لكن ليس هذا ما يرمى إليه عندما يستخدم مصطلح «الماهية»). ثالثا فعلى عكس ماهيات الإسكولائيين، ليست هذه الماهيات الفردية المعرّفة بذاتها أبدية، بل إنه من خلال تحوُّل حاسم فى «المشروع الإنسانى» لأى امرئ (يُنظر أدناه الفصل الثامن) يمكنه أن يُغيِّر ماهيته. هذا وقد يُغتفر لنا ما نستخلصه بهذا الصدد من أن مبدأ سارتر الشهير ذاك - على أهميته - لا يعدو أن يكون لعبا بالكلمات: لقد جعل من مصطلح «الماهية» مرآة، أى استخدم المصطلح بطريقة استبعد بها ما يعنيه المصطلح أصلا [كما ورد أعلاه]. هذا بالبداهة يُقلُّ من قيمة الوجودية كنقد للمفهوم الإسكولائي للماهية، وإن كان بالطبع لا يُقلُّ من قيمة الوجودية فى ذاتها.

عود إلى المظهر والحقيقة

أريد الاختتام بالتصدى لما يبدو أنه اعتراض أساسى على المجهود الفنومنولوجى بأكمله. لقد رصدنا من قبل أنه برغم أن الظواهر يمكن أن توصف بأنها «مظاهر»، فإن هذا المصطلح يجب ألا يُقهم على خلفية تمييز بين المظهر والحقيقة: ليس لنا أن نفهم المشروع الفكرى الفنومنولوجي كمشروع لوصف الكيفية التى تبدو بها الأشياء، في مواجهة ماهى عليه حقيقة . لكن أليس الفنومنولوجيون عندئذ يفترضون أن وصف الظواهر هو وصف الكيفية التى تكون بها الاشياء حقيقة ؟ ثُمَّ وهو الأسوأ بعد، ألا يمكن أن يكون هذا الافتراض خاطئا؟ هذه الأسئلة نفسها تُبدِي في زعمى، تحيَّزا فكريا.

هذا الاعتراض وُجُه بقوة طيلة سنين، من قبل دانييل كلمنت دنت. هذا الفيلسوف الأمريكي المعاصر [وُلد سنة 1942] يبلور ما يُعِدّه تناظُرا... يتخيل قبيلة يؤمن أفرادها بوتن اسمه «فينومان» Feenoman (الرمز إلى الفنومنولوجيا واضح!)، ويبحث مختلف المواقف التي قد يتخذها علماء الأنثروبولوجيا من معتقدات أولئك في ذاك الوثن. البعض الذي يدعوه دنت «الفينومانيين» Feenomanists، تتملكهم الفطرة الأولى – مشرعون في «الإيمان بوجود حقيقي لفينومان، وبصنائعه الخيّرة». والبعض الآخر الذي يدعوه «الفينومنولوجيين» Feenomanologists – Feenomanologists

يجمعون عن فينومان توصيفات ممن يُعْلمونهم بها من الأهالي، مستجوبين إياهم بدقة كي يتحاشوا التباينات في التوصيفات بقدر الإمكان. هم يصنفون ما يتعلّق به من «صور الإيمان» Belief manifolds التي يوفّرها لهم الأهالي ويعدّون بها قوائم، وهذا لكي يتوصلوا إلى توصيف محدّد بأفضل ما يمكن لفينومان، مُعتبرين إياه «موضوعا قصديا» يتوصلوا إلى توصيف محدّد بأفضل ما يمكن لفينومان، مُعتبرين إلا أن آخرين بعد يجمعون توصيفات الفينومنولوجيين لصور الإيمان التي وقرها لهم الأهالي ويضطلعون باستبيان أسبابها الطبيعية، التي يمكن أن يتضح أنها كلمات فينومان وأفعاله أو العكس. فإذا اتضح العكس... أي إذا اتضح أن أسباب إيمانهم ترجع إلى خداع ساحر القبيلة سام، فلنا أن نستخلص إذن إما أنّ ساحر القبيلة سام هو فينومان أو أن فينومان غير موجود؛ بناء على عدد ما يتصف به سام من الخواص الأساسية المنسوبة إلى فينومان.

هذا يبدو كأسلوب أنيق في طرح السؤال السائد عن المشروع الفكرى الفنومنولوجي، ما يفعله الفنومنولوجيون – بالتناظر مع الفينومنولوجيين – هو تصنيف معتقداتنا عن أنفسنا وعن «عالم الحياة»، وهذا في حد ذاته فعالية ترقى فوق مستوى اللوم. إلا أن الفنومنولوجيين يغدون فريسة سهلة لمن يدحضونهم من الفلاسفة، وهم أولئك الذين اتخذوا الموقف الثالث، أى الذين يجمعون توصيفات الفينومنولوجيون ويضطلعون باستبيان أسبابها الطبيعية، وهذا بقدر ما يفترض الفنومنولوجيون أن هذه المعتقدات صحيحة، أى بقدر ما يفترضون أن الأسباب الطبيعية لصور إيماننا، تُشابه – بما يكفى – ما نعتذ به كأسباب لهذه الصور. وبما أن سارتر ومرلوبونتي – على النقيض من هوسرل ما نعتذ به كأسباب لهذه الصور. وبما أن سارتر ومرلوبونتي – على النقيض من هوسرل بنفس الافتراض الذي يوقع الفنومنولجيين فريسة للإدحاض.

لنا أن نبدأ بملاحظتنا أن أنثروبولوجيا دِنِت هذه، لا تُردِّد في أسماع الكثير من علماء الأنثروبولوجيا المحدثين سوى نغمة عفا عليها الدهر: شخصيات دُنِت المسماة بالفينومنولوجيين تلوح مثل تلك التي وصفها السلف، من قبيل عالم الأنثروبولوجيا البريطاني الأقدم جيمس جورج فريزر، الذي كتب في سنة 1922 قائلا إنه «في مختلف مناطق [إقليم في شمال ألمانيا هو] «مكلنبرج»، وحيث يسود – بوجه خاص – الإيمان بوجود ذئب القمح، فإن كُلاً من الناس يخشى جزّ سنبلة القمح الأخيرة، لأنهم يقولون إن

الذئب يقبع فيها. (حسبما ورد من مقتطفات في Wittgenstein RF عشرة)، أو مواطن فريزر الأحدث منه نسبيا، وليام هالس ريفرز الذي ورد عنه في سنة 1924 قوله إنه «في جزر مضيق توريس [بين أستراليا وغينيا الجديدة]، يُعتقد أن الداء يحلّ بفعل بعض أناس يملكون قوة الإصابة بالداء عن طريق ما في حوزتهم من أشياء [خاصة] يُسمَّى الواحد منها «زوجو». مِن ثُمَّ فإنه يُعتقد أن الواحد من هذه الأشياء (المسمّاة بالـ»زوجو») يجعل الناس عجافا وجَوْعَى Lean and hungry [والتعبير مستعار من إطلاق «يوليوس قيصر» هاتين الصفتين على كاسيوس، الذي كان موضع ارتيابه (وعن حق!)، في مسرحية شيكسبير الشهيرة] وفي الوقت نفسه يؤدي إلى الإسهال، والآخر يؤدى إلى الإسهال، والآخر يؤدى إلى الإسهال، والآخر يؤدى إلى الإسهال، والآخر وفي سنة 1924 إلى الإسهال، والآخر مؤلّفه مؤلّفه الإمساك، وغير هذا وذاك بعد يصيب بالجنون (حسبما ورد عن ريفرز [في مؤلّفه Social Organization الذي لم يصدر في حياته، بل بعد انتهائها بسنتين؛ إذ صدر في سنة 1924] فيما اقتطفه بايرون جود: 900 Good 1994 ص 18()(10).

ويُركَّز عالم الأنثروبولوجيا بايرون جود على كلمة «الاعتقاد» Belief على نحو ما وردت في مواضع من قبيل ماسبق. فمن زاوية «علم أصول الكلمات» ولاسمبوب» تتقارب كلمة «الاعتقاد» بكلمتين، أولاهما Beloved – التي تعنى «المحبوب» وثانيتهما Lief التي هي من كلمات اللغة المُماتة Archaic، وكانت تحمل نفس المعنى. وفي الاستخدام الأسبق للكلمة – والذي لا يزال اليوم معمولا به في سياقات بعينها «كان قول المرء «أنا أعتقد في الإله» يعنى: «باعتبار صحّة وجود الإله كحقيقة من بين حقائق الكون، فإننى – بموجب إقراري هذا – أستودعه فؤادي وروحي»... أما اليوم فإن هذا القول قد يفهمه البعض باعتبار معناه كما يلى: «بحكم الشك في وجود الإله من عدمه، فإنني أعلن أن رأيي هو «أجل، صحيحٌ أنه موجود».» (حسبما ورد عن ويلفريد كانتول سميث [أستاذ الأديان المقارّنة بجامعة هارفارد الأمريكية] فيما اقتطفه بايرون جود: 1994 Good 1994 م 16) (11).

فى سياق علم الأنثروبولوجيا الذى على الطراز القديم - بمثلما الفلسفة - يبدو واضحا أن ما يحمله القول [السالفة الإشارة إليه] من معنى، هو اللاحق: في عرف دنت ومن تخيلهم من علماء الأنثروبولوجيا، المعتقدات هي آراة لا التزامات بأساليب في الحياة.

على أن علماء الأنثروبولوجيا الأقرب إلينا زمنا - من قبيل بايرون جود - قد انتهوا إلى التساؤل عما يشكّل أساسا لخطاب الاعتقاد هذا، من علم معرفة (إبستمولوجيا) وسياسة. وانشغالاتهم تتعلق مباشرة بانشغالاتنا نحن، لأن في مبررات انشغالاتهم هذه، صدى لنفس المبررات التي لدى الفنومنولوجيين، مثلما لنص فتجنشتاين «ملاحظات على مؤلف فريزر «الغصن الذهبي» Remarks on Frazer's Golden Bough [برمز على مؤلف فريزر «الغصن الذهبي» Remarks من علماء الأنثروبولوجيا على ثبت المصادر]؛ وليس من قبيل المصادفة قيام عديد من علماء الأنثروبولوجيا المحدثين - بما فيهم بايرون جود نفسه - باستلهام الفنومنولوجيا بالفعل... استلهامها لإثراء إطار عملهم النظري.

أولا فإن الأنثروبولوجيا منذ بيير بورديو (وبالأخص عمله الـمُعنُّون

Esquisse d'une théorie de la pratique وضعها رتشارد نايس سنة Outline of a Theory of Practice وضعها رتشارد نايس سنة المجليزية بعنوان Outline of a Theory of Practice وضعها رتشارد نايس سنة 1977، والوارد في ثبت المصادر برمز 1977 (Bourdieu 1977) قد غلب عليها التركيز على الممارسات بأكثر منها على المعتقدات. كان بورديو – متأثرًا هو نفسه بكل من قتجنشتاين ومرلوبونتي – قد دفع في مواجهة النزعة «الفكرية» Intellectualistic أو تتجنشتاين ومرلوبونتي – قد دفع في مواجهة النزعة «الفكرية» Mentalistic أو التعقلية عن العادات المُدمجة عبر المحاكاة والتدريب set of embodied habits through imitation and training والمعتقدات المُدمجة عبر المحاكاة والتدريب Set of embodied habits through imitation and training من المعتقدات Not the acquisition of a set of beliefs

بالإضافة فإن الممارسات الثقافية – على نحو ما دفع به فتجنشتاين نفسه – يجب ألا تفسّر بالرجوع إلى معتقدات! عندما ينص فريزر على أنه الفي إحدى الحضارات يجب أن يقتل الملك في ريعان شبابه، لأن البدائيين يعتقدون أن روحه لن تُستبقّى ناضرة إلا على هذا النحو، يُعقّب فتجنشتاين قائلا إن اهذه الممارسة ليست منبعثة من فكرة ما على هذا النحو، بأكثر مما تكون فعلة تقبيل المرء صورة محبوبه، منبعثة من رأي قائل بأنه السيكون لهذا التقبيل تأثيرٌ ما بعينه على الموضوع الذي تمثّله الصورة. (RF) ص 64). والفنومنولوجيون – (ومن بينهم تَفُوقُ مثابرة مرلوبونتي في هذا الشأن، تلك التي لدى سارتر؛ وعلى نحو الا يقبل الإنكار) قد قنّدوا – في ساحات أخرى – هذه النزعة

الفكرية، بحجج مُناظرة. وليس في دفوع دنت سوى تجاهل لهذه الحجج، عبر افتراضه أن موضع بحث الفنومنولوجيا هو المعتقدات بشان التجربة، لا التجربة نفسها (12). إنه يعرض صورة لما سوف ننعته نحن لاحقا (في الفصل الثاني من هذا الكتاب) بالتحيز لصالح الدراية، ضد الحياة، The prejudice in favour of knowing over living. والكلمة الأخيرة تعنى على وجه أدق «العيش» أو «مزاولة الحياة». لكن المُبرِّر لكلمة «الحياة» في هذا الموضع من المتن العربي، هو توحيد مقابلة المصطلح بأكمله؛ حيث أن المؤلِّنة تورده في الفصل الثاني بنص The prejudice of knowing over life .[The prejudice of knowing over life المؤلِّنة تورده في الفصل الثاني بنص

ثانيا فإن «الاعتقاد» كما يفهمه دنت، وثيق القرابة بالرأى، على نحو ما ورد فيما اقتُطف من كلام سميث، أو بـ الافتراض؛ على نحو ما أورده سؤالنا الأصلى؛ وبحيث يبدو معقولا تَطُلُّبُ المبررات: كلمة «افتراض» يمكن توصيفها بأنها شيء من قبيل ما تُتَطَّلُّ بِشَأَنِهِ المبررات. لكن هذه المبررات، يُؤجُّل تقديمها إلى وقت لاحق. أمَّا تلك التي يسميها دنت - في نقده للفنومنولوجيا - «معتقدات»، فهي في الواقع حقائق مُعاشة. أي أنها على نحو يجعل طلب المبررات غير معقول؛ ومِن ثُمَّ فإنها بالتحديد ليست آراءً ولا افتراضات! سوف نشهد فيما يلى أمثلة عديدة على الحقائق المعاشة. من بين الحالات النموذجية، حالة وجود ذواتٍ واعية أخرى (يُنظر الفصل السابع من هذا الكتاب). وعلى عكس ما يقول به دنت (يُنظر 1991 Dennet ص 95)، فإننا لا نفترض أن أصدقاءنا ليسوا «جَيَفًا متحركة» (على نحو ما اصطلح على الإشارة إليه بكلمة «زومبي» Zombie) أي «بشرا يصدر منهم مسلك سوىً ويقظ ونشيط ولا يخلو من الدعابة (وكل هذا على أتم ما يكون)»، ولكنهم في الحقيقة «غير واعين على الإطلاق» (المصدر السابق عينه: ص 73)، بل نعيش هذه الحقيقة... حقيقة كونهم عكس الجيف المتحركة. وبتعبير فتجنشتاين «إن القول بأنني «لا أعتقد أنه ليس إنسانا آليا، [أو جيفة حية (زومبي). ك.م.]: مجرد هذا القول، ليس له معنى عند هذا الحد... ما من رايى، أنه ذاتٌ واعيةٌ (PI ص 178). والإيحاء بأن الفنومنولوجيين يفترضون أو يعتقدون في وجود ذوات واعية أخرى، يجسِّد تحيُّزا فكريا واسع الانتشار: إنه ما سوف ننعته لاحقا (في الفصل الثاني من هذا الكتاب) بالتحيز لصالح المعرفة ضد اليقين؟. The prejudice in favour of knowledge over certainty

ثالثا فمن الواضح أن دنت - مثله مثل علماء الأنثروبولوجيا الأقدمين - يتعامل مع معتقدات القبيلة بشأن فينومان، باعتبارها «بدائية العلم» Protoscientific: قُوَى . . فينومان يتم إدراكها على أنها تفسير سببيٌّ (بدائي) لمختلف الأحداث التي يلحظها أهل القبيلة في العالم من حولهم. ويبدو تعقيب فتجنشتاين على عمل فريزر قابلا بالمثل للانطباق على ما يدفع به دنت! إن كلا من الاثنين - فريزر ودنت - يعرض الممارسات «البدائية»، «كبعض من حماقات، إذا صح القول.» (RF ص 61)، ومِن ثُمَّ فإن تصوير هذه المعتقدات ليس «غير صحيح، سياسيًا» - كما يمكن أن نقول اليوم - فحسب، بل إنه كذلك واضح الخطأ(13). فتجنشتاين يشير إلى دربِّ للمطر في افريقيا، يصلَّى له الناس عند قدوم موسم المطر؛ كي تمطر السماء. لكن هذا يعنى بالتأكيد أن هؤلاء الناس لا يعتقدون حقا أنه يستطيع جلب المطر، وإلا لاستجلبوا المطر في مواسم العام المنكوبة بالجفاف. ، (RF ص 71 72-)(14). ويهتف فتجنشتاين قائلا: «يالها من حياة روحية ضيقة، تلك التي لا يعرف فريزر غيرها!) (RF ص 65) ليضيف أن افريزر أكثر همجية من معظم الهمج الذين يكتب عنهم. ا (RF ص 68). وفي علم الأنثروبولوجيا الآن: تعد تحليلات تلك الممارسات ومثيلاتها باعتبارها بدائية العلم، (تحليلات هي موضع كثير من الشك، Largely discounted (Good 1994) Largely طاماء الأنثر وبولوجيا على الطراز القديم الذين استخدموا مصطلح «الاعتقاد» فيما يتصل بالقبائل «البدائية»، غلب عليهم استخدام كلمة «المعرفة؛ للإشارة إلى ما تديهم هم من افتراضات متفق عليها؛ موحين على هذا النحو بأن معتقداتهم هم صحيحة، في حين أن تلك التي تدين بها الحضارة التي يدرسونها زائفة: «تصوير ثقافة الآخرين كـ «مُعتقد» يُسلِّمُ للملاحظ الأنثروبولوجي بالمكانة والمعرفة. ا (Good ص 20). ورغم أن دنت يتحايل شيئا ما للإيهام بأنه يظل محايدا إزاء حقيقة معتقدات القبيلة بشأن فينومان، فإن لديه بالفعل رؤية واضحة لما يمكن أن يكون من دلالة لإظهار هذه المعتقدات؛ على أنها زائفة! في عرف دنت - مثلما في عرف علماء الأنثروبولوجيا على الطراز القديم - أن للعلم دور «الحكم بين المعرفة والمعتقد.» (Good 1994 ص 22). وهذا المسلك يكشف عن [نزعة] علموية Scientism تجسّد تشكيلة لا شك فيها من التحيزات الفكرية (يُنظر أدناه، والقصل الثاني من هذا الكتاب).

إن ما ننظر فيه من اعتراض، يَقترض أنه يوجه تناقض - يتعين تبيّنه - بين الكيفية التى تبدو بها الأشياء، وتلك التى تكون عليها حقًّا (يُنظر 1962 Austin). لا شك أنه - في حالات بعينها - يمكننا القيام بمثل هذا التمييز، لأغراض بعينها. إلا أنه لن تكون له دلالة بهذه الأهمية التى يغلب على الفلاسفة أن يعزوها إليه! فلننظر في بعض مما يسمَّى خداعا بصريا (يُنظر BN ص 312): هذه مناسبة نموذجية للقيام بذلك التمييز بين المظهر والحقيقة! بصفة عامة يقال إن الخطين فيما يعرف باسم «خداع مولر لاير» بين المظهر والحقيقة! بصفة عامة يقال إن الخطين فيما يعرف باسم «خداع مولر لاير» المقهر بالمؤلى، في حين أنهما في المحقيقة بنفس الطول،

إلا أنه في المقام الأول، يتضح أن هذا توصيفٌ غير مدروس للكيفية التي يبدو بها الخطان! ففي الواقع أنهما يبدوان بنفس الطول إذا تجاهلنا الأطراف التي على هيئة السهام أو حجبناها، ويبدو طول كل منهما مغايرًا لطول الآخر؛ إذا لم نفعل هذا. ومن تُمَّ فإنهما لا يبدوان – بلا أي التباس – إما بنفس الطول وإما بطولين متباينين (15). وفي المقام الثاني فإن الإغراء بالقول إنهما حقا بنفس الطول، مصدره الفكرة المكوّنة سلفا عن كون القابل للقياس «حقيقيًا» أكثر مما هو غير قابل للقياس: المعيار للقول إن الخطين هما «حقا» بنفس الطول، لا يعدو القول إنهما يبلغان على المسطرة نفس النقطة (ينظر PP هامش ص 6)(16).

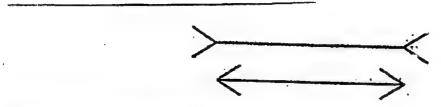
إلا أن في استخدام كلمة وحقيقي، إصدارًا لحكم قيمي استخدام كلمة وحقيقي، هو فتمتثذ توضع الحقيقة موضع التناقض مع ومجود الظهور»! إنّ نَعْتَنا شيئًا بأنه حقيقي، هو صحّّ بخاتم مصادقة الفلسفة. لكن ما أن نكتشف أن كلمة وحقيقي، لا تعنى - في هذا السياق - سوى وقابل للقياس، فقد يحق لنا أن نطرح السؤال عن السبب في افتراض كون القابل للقياس أكثر قيمة مما هو غير قابل للقياس، بل ويمكننا أن نقر بأنه أكثر قيمة لبعض الأغراض دون غيرها - على سبيل المثال بناء جسر لن ينهار - وأنه ليس أكثر قيمة لأغراض أخرى، منها مثلا - ولكي نُبقي على نفس المثال - الحكم على القيمة الجمالية للجسر، وعلى نحو ما أعرب كارمان بكياسة، فإذا عرّفنا والعلموية، كانها كذه المشرى، والتأكيد على معادلة الحقيقة بالجدوى العلمية، وإذا عرّفنا والعلموية، ما من 70. هامش 5)، وان هذا النقد للفنومنولوجيا - شأن نقد دنت - هو من الأمثلة النموذجية للعلموية (17).

إنه وثيق القرابة بما سوف ننعته لاحقا (في الفصل الثاني من هذا الكتاب) بالتحيز لصالح الموجود Prejudice in favour of the existent . وبالطبع أن هذا ليس للإقلال من قيمة العلم: "إن للعلم عمله العظيم الذي عليه أن يؤديه". ولكنه للحد من ادعاءات العلم المهيمنة: "ليس للعلم أن يجيء مقتحما ويستولى كذلك على أنواع متفرقة من المسائل (التاريخية أو المنطقية أو الأخلاقية أو اللغوية أو ما على نفس الشاكلة)." (Midgley).

ختاما فإن هناك اختلالا خطيرا في التناظر بين علماء الأنثروبولوجيا الذين تخيلهم ونيت وعلماء الظواهر (الفنومنولوجيين): إن علماء الأنثروبولوجيا الذين تخيلهم ونيت، هم ما يسمّيه «الفنومنولوجيين غير المثليين» Heterophenomenlogists (يُنظر ونيت، هم ما يسمّيه هالفنومنولوجيين غير المثليين – من بين ما يدرسون – موضوعات عيرهم هم أنفسهم... يدرسون ما يتحدثون عنه بضمير الغائب (18). إلا أن «القبيلة» التي يدرسها الفنومنولوجيون هي نحن... نحن البشر... نحن الكائنات الواعية «الموجودة في العالم»، ولا يمكن اتخاذ وجهة نظر خارجية بشأن هذه الموضوعات. وحتى دينت لا يمكنه القيام بالفنومنولوجيا غير المثلية بصدد الواقع الإنساني.

لقد سعيت هنا إلى عرض المنهج الفنومنولوجي [أو منهج علم الظواهر] على نحو مُتاح عمليا، بمثلما إلى إيضاح صلات المنهج بالوجودية. لقد رأينا أن ألفة الظاهرة التي يسعى الفنومنولوجيون إلى توصيفها، يغلب – لعديد من الأسباب – أن تجعل تلك الظواهر «خفيّة»! وجعل الخفيّ مرئيّا، يستدعى العديد من الأساليب. كذلك فعندما نظرنا في اعتراض موجه إلى المشروع الفنومنولوجي بأكمله، قد رأينا لمحات من عقبة أخرى هائلة: هي التحيزات الفكرية. هذه – وبعض أساليب التغلب عليها – هي ما يتركز حوله الفصل القادم.

خداع مولر لاير



The Müller-Lyer illusion

هوامش الفصل الأول:

- 1 العنوان الفرعى لمؤلف سارتر «الوجود والعدم» هو بالفرنسية Essai d'ontologie phénoménologique والذي يمكن كما لاحظ غيرى أن يترجم إما به بعث في الأنطولوجيا الفنومنولوجية أو به بعث فنومنولوجي في الأنطولوجيا الفنومنولوجية أو به بعث فنومنولوجية في الأنطولوجيا ». وتؤثر هيزل بارنز مترجمة المؤلف إلى الإنجليزية [التفاصيل في ثبت المصادر] الترجمة الأولى، بينما آثرت أنا الثانية؛ بما أنني أظن أنها توضع أكثر قليلا أن الفنومنولوجيا هي المنهج الذي به يتم استكشاف الوجود فلسفيا. [وتُستوجب هنا ملاحظة كون المؤلفة وغيرها الذي لاحظ، على حد قولها على خطأ! فلو كان المقصود ما تعنيه لكان العنوان الذي في الفرنسية Essai phénoménologique d'ontologie خطأ! فلو كان المقصود ما تعنيه لكان العنوان الذي في الفرنسية المواحدة على بدورهم، من يعرفون دقائق هذه اللغة! أ.ع.ب].
- 2 لتوضيحات أكثر دقة للفنومنولوجيا تاريخيا، يُرجع على صبيل المثال إلى دراسة هربرت صبيلبرج النموذجية للفنومنولوجيا (1961 Spielberg و 9)، أو إلى المؤلف الممتاز الذي كتبه درموت موران بعنوان المدخل إلى الفنومنولوجيا، (to Phenomenolgy Introduction (Moran 2000).
- 3 يَقَرأ جريجوري ماكولخ (McCulloch 1994) الفنومنولوجيا على هذا النحو، مقترفا بهذا تضليلا لجيل بأكمله من تلامذة سارتر.
- 4 يُرجع إلى بحث جون لانجشو أوستن (Austin 1962) لكلمتى ايَظهر، Appear والمظهر،
- 5 يأتى فتجنشتاين أحيانا بشىء مماثل، وإن فى معظم الأحيان بأمثلة مُتخيَّلة. ومن هذا القبيل ضربه مثلا ببشر لا يتحدثون إلا إلى أنفسهم (PI \$243)، وهو فى ملاحظاته على مولّف فريزر [«الغصن الذهبي»] يعتد بالتوصيفات الأنثر وبولوجية لممارسات الحضارات الأخرى، لكنه كذلك يعقب قائلا «إننا نحن أنفسنا قادرون على التوصل بتفكيرنا إلى جميع الممكنات، (RF عن 66).
- 6 يُرجع إلى فتجنشتاً بن (PI \$66)، كما يُرجع إلى اتهام سارتر لبرجسون بأنه بدلا من أن ينظر إلى ما لديه من صور، ويحتكم؛ إلى الاستنباط القبّلي "A priori deduction.
- 7 سنجد لدى كثير من المفكرين الإسكولانيين وأولئك الذين يُنسبون إلى ما تجوز تسميته بداما بعد الإسكولانية Post-scholastic تعييرا مختلفا عن هذه النقاط. وقد لا يوافق البعض على تفاصيل ما أوردناه. لكن في هذا الذى في المتن، الدقة الكافية للغرض الحالي.
- 8 يُرجع إلى رودلف كارناب (Carnap 1937) البند ألف من الجزء الخامس Part V. A) بشأن «الأسلوب المحديث Formal mode و Material mode ، في مواجهة «الأسلوب الشكلي» فيه of speech .
- 9 على عكس الإسكولائيين، فإن هذا لأن المناطقة الوضعيين يعتدون بالوجود كخاصية عارضة، بل الحق أنهم
 يذكرون كون الوجود خاصية على الإطلاق؛ ويرفضون الرأى القائل بهذا.
- or W.H. Rivers writing in صوّينا في المتن نفسه خطأ آخر اقترفته المؤلفة في الأصل الإنجليزي، قائلة 10 صوّينا في المتن نفسه خطأ آخر اقترفته المؤلفة في الأصل الإنجليزي، قائلة 1924 الما 1924.
- 11 بُرجع إلى آستخدام سارتر (في القسم الثاني من الجزء الأول من «الوجود والعدم» BN Part I.2)، حيث يحاول أن يوضع أن «الاعتقاد» - في هذا السياق - يعني «الإيمان». ينظر الفصل الرابع (من هذا الكتاب).
- 12 يُرجع إلى البحث الممتاز الذي يقوم به تيلور كارمان في كل من عملية (المُمُدرجَين في ثبت المصادر برمزي Carman 2005a على التوالى) لحجج مرلو بونتى المناهضة لـ «التثقيفية»، وحيث يتناول بالتفصيل مقولات دنت.
- 13 بهذا الصدد، فإن كلمات مثل «بدائي، وهمجي» بل و قبيلة» قد اختفت من قاموس علم الأنثروبولوجيا. وأنعشم ألا أُعد مُناصرةً لإعادة استخدام هذه المفردات.
 - 14 توجد في اللاهوت المسيحي كتابات بالغة الكثرة عن فعالية الصلاة، معظمها يدفع بحجة مماثلة.
- 15 سنجد مرلوبونتي يضيف أن «نفس الطول» و «الطول المغاير» لا يمثّلان في خبرتنا على أية حال، على الأقل من حبث أن كلمة «طول» تشير إلى الطول المتّقاس (PP ص-6). على سبيل المثال لا نستطيع أن نسأل: «كم يبدو أحد الخطين أطول من الآخر؟»

- 16 سنجد دنت يكرر تأكيده أن «الناس بلا شك يعتقدون أن لديهم صورا ذهنية»، ولكنه «شأن موضوع التجريب، يتعين استقصاؤه.» وهذا «سواء كان ما يُصوَّر على هذا النحو من مواد، موجودا كموضوعات حقيقية أو كأحداث أو كأحوال ذهنية.» (Dennett 1991 ص 98). وكلمة «الاعتقاد» تشير ثانية إلى غلبة النزعة الفكرية [التتمُّر] Intellectualism عليه، وتناوله للصور الذهنية تنقصه الدقة بشدة. (يُرجع إلى ما كتبه سارتر في مؤلفه [المشار إليه في ثبت المصادر برمز II) وما يفترضه سلفا عما يمكن أن يكون في هذا الاعتقاد من «علموية». ويُنظر ما سَبلي (في نفس متن هذا الفصل).
- 17 في هذا المقام، قد يكون من الشائق تناول ما يجرى من سجال حول الواقعية العلمية في فلسفة العلوم، وعلى سبيل المثال عما إذا كانت «الجزيئات تحت اللوية» Subatomic particles «حقيقية» أم مجرد «تكوينات نظرية». إن لكلمة «حقيقي» في كلتا الحالتين معنى «موجود». والذين هم مثلا يعتدّون بالجزيئات «تحت اللوية» كتكوينات نظرية، كثيرا ما يصفونها بأنها «أخيلة مفيدة»، ومن ثم يضفون عليها نوعا من قيمة «مُرجَّهة» اللوية» كتكوينات نظرية، كثيرا ما يصفونها بأنها «أخيلة مفيدة»، ومن ثم يضفون عليها نوعا من قيمة «مُرجَّهة» والمن على المنافذة المختيئة، وإن ظل مايضفونه عليها بالطبع قيمة للأغراض العلمية وحدها. وبعض ممن يصرون على أن هذه الجزيئات حقيقية، قد يكونون مفترضين أن الفائدة العلمية هي بالتحديد معيار الوجود؛ وبالتالي معيار الحقيقة.
- 18 الحق أن هناك كما كبيرا من الكتابات التي تتناول ما يسمّى أحيانا «الأنثروبولوجيا المنزلية» Anthropology (على سبيل المثال Peirano 1998) وما أوردته هي ماريزا بيرانو ثمّت من ثبت للمصادر)، مما ينم عن تبتُّه مرهف لكل من مزايا دراسة المرءك قبيلته هو نفسه، وصعوبات هذه الدراسة.

الفصل الثانى المحكودية، والعلاج السارترى

كما شهدنا في الفصل السابق، فإن نقطة البدء في مذهب الظواهر (الفنومنولوجيا) هي التوصيف غير المنحاز للظواهر المألوفة. وقد دأب الفنومنولوجيون على التعريف بعدد من «التحيُّزات الفكرية» الواسعة النطاق والمسيئة (BN ص 241-241)، التي تحرِّف هذا التوصيف أو ذاك على وجه عام. ومُرادى هو تسليط الضوء على هذه التحيُّزات بلا أدنى إبطاء! هذا أمرٌ أساسيٌ لسببين: الأول أن كثيرا من غير الفنومنولوجيين من الفلاسفة والمفكرين الآخرين واقعون (وقد مر بنا مثال على هذا سلفا) في قبضة نفس التحيُّزات التي يعاني الفنومنولوجيون أيما معاناة لتشخيصها وللسعى إلى العلاج منها. هذا في حد ذاته يشكل واحدة من أهم العقبات الحائلة دون التفاهم المتبادل. والسبب الثاني هو أن كثيرا من خصوصيات الأسلوب والتعبيرات التي تتسم بها كتابات الفنومنولوجيين والتي قد تؤدى إلى تنفير المفكرين غير الفنومنولوجيين، يجب (وهذا ما أريد أن أوحى والتي قد تؤدى إلى تنفير المفكرين غير الفنومنولوجيين، يجب (وهذا ما أريد أن أوحى به) أن تُفهم على أنها تخدم مساعيهم إلى العلاج الشافي من هذه التحيُّزات.

إن كلمة «تحيَّز» وما يماثلها من كلمات تشير إلى نفس الظاهرة... ظاهرة التحيُّزات الفكرية، قد تَرَدِّد صداها على طول تاريخ السياق الفلسفى الذى اندرج فيه مجهود جان بول سارتر. فلنتذكر دعوة هوسرل المدوّية للقتال، بقوله: «أفلا يجب أن تكون الحاجة إلى فلسفة تستهدف أقصى ما يُعقل من تحرر من التحيُّز – ومن ثَمَّ مسئولة عن ذاتها إلى أقصى مدى – جزءا لا يتجزأ من المعنى الأساسى للفلسفة الأصيلة؟» (CM \$2)... ثلك الدعوة التى تعمّد هوسرل إدراجها في سياق عرف فلسفى كان رائده ديكارت، تلك الدعوة التى تعمّد هوسرل إدراجها في سياق عرف فلسفى كان رائده ديكارت، الذي أعلن يومًا عزمَه على «تحريرنا من جميع الآراء السالف اعتناقها». أما هيدجر فهو يشير إلى «الافتراضات السالفة – والتحيُّزات – التى تُداوم إعادة غرس الرأى فهو يشير إلى «الافتراضات السالفة – والتحيُّزات – التى تُداوم إعادة غرس الرأى القائل بأنه ليس من الضرورى الاستفسار عن الوجود، ورعاية هذا الرأى.» (BT ص

2). ومقدمة مرلوبونتي لمؤلفه «فنومنولوجيا الإدراك» (PP في ثبت المصادر) تحمل عنوان «التحيُّزات التقليدية، والعودة إلى الظواهر، Traditional Prejudices and the return to phenomena [في الترجمة الإنجليزية]، وما يسميه هو التجيُّز الفكر الموضوعي، The prejudice of objective thought هو الخيط الأساسي في مؤلفه هذا من أوله إلى آخره. ولا أريد أن أزيد من الإلحاح على كلمة (تحيُّز): فالحق أنها ليست بهذا الحضور البارز لدى سارتر نفسه في أعماله الفلسفية (1). أنه أمْيَل إلى استخدام كلمة دوهم) Illusion مثلما في قوله دوهم أولِّية المعرفة) The illusion مثلما في قوله دوهم أولِّية المعرفة) of knowledge (BN ص 28 من المقدمة أو xxxviii و تُنظر أيضا ص 30 من المقدمة أو xxx، وص 175-176)، أو دوهم التلازم The illusion of immanence الذي يكاد مؤلَّف سارتر (سيكولوجية الخيال) (Psyl في ثبت المصادر) يكون قد كُرِّس بأكمله للقضاء عليه (يُنظر BN ص 27 و 450). بالمثل فللمرء أن يذكر - كما فعل تشارلز تايلور (Taylor 2005) - العبودية نصورة. كما يمكن لمصطلحات أخرى مرتبطة بفتجنشتاين - من قبيل «المبدأ الراسخ» و«الخرافة» - أن تخدم نفس الغرض، وكذلك يمكن أن يفعل مصطلح سارتر «المخادَعة» Bad faith (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب) الذي يستخدمه من حين لآخر للدلالة على المواقف الفكرية(2). وليس ما في الأمر هو الكلمة بل المفهوم، وفي رأبي أن أيّا منهما لم يُتَح له ما يكفى من عكوف معظم شرّاح سارتر ومرلوبونتي. أنا أؤكد أن «التحيُّز» يرد في نصوص كالتي وضعاها، بمعنى شيء ما يزيد على مجرد المفهوم السالف - أو الحكم القَبْلي - الذي يسهل نقضه بالبيِّنة أو بالحجة! إن المقصود شمَّت هو الإشارة إلى التحيُّزات التي في الحياة اليومية، شأن العنصرية ومعاداة السامية، والتي هي بالتحديد - وإن بدرجات متفاوتة بحسب كل حالة فردية على حدة - مستعصية على خطوات العلاج (3). وبالمثل فإن تلك الكلمات الأخرى - «المبدأ الراسخ» و«الوهم»... إلخ - يُقهم منها ضمنًا ما سأنعته بالتفكير «المنحرف».

والفنومنولوجيون جادّون في تعريف عدد من التحيُّزات الفكرية يبدو أنها منتشرة على نطاق واسع، ليس بين الفلاسفة فحسب بل وكذلك بين علماء النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا؛ الذين ينبغى – على نحو ما يحثّهم عليه الفنومنولوجيون – أن يبدأوا

بتوصيفات لمعالم الواقع الإنسانى التى يستهدفون مواصلة تفسيرها أو تحليلها... توصيفات تكون غير منحازة. إلا أنهم مرارا ما يخفقون فى القيام بهذا، ومِن ثُمَّ يقوضون أساس نظرياتهم. وسأبدأ بتحديد الأكثر دلالة من بين هذه الأنماط، تمهيدا للتعرض بشكل عام لما يمكن أن يتعلق بالعلاج من هذه التحيُّزات الفكرية.

أنماط التحيّز الفكري

التحيّر لصالح العلاقات الخارجية

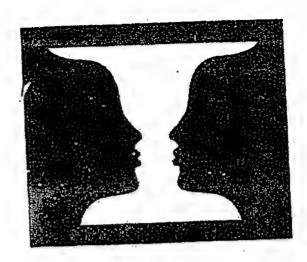
على قدر اختلاف الآراء، فإن مفهوم العلاقات الداخلية هو بلا استثناء أهم المفاهيم اللازمة لاستيعاب كتابات الفنومنولوجيين (4). وعلى نحو بالغ الجُزافية فإن ذكر كون شيئين على علاقة داخلية، يعنى أن أيا منهما لم يكن ممكنا أن يكون ما هو إياه، إلا لوجود الآخر: العلاقة الداخلية هى ثنائية فى وحدة، لنا أن ندلل على هذه الثنائية التى فى وحدة، بواسطة كلمة «الالتباس» Ambiguity التى ترد بكثرة فى توصيفات الفنومنولوجيين للواقع الإنساني. غير أن هذه المفردة - وإن كانت مفيدة إلى حد ما - ستكون مضلًلة إن كان نموذج الالتباس الذى يخطر ببال المرء هو ذلك الذى تكلمة ملتبسة من قبيل المشتركات التى من بينها فى الإنجليزية كلمة Bank [التى تعنى فى آن معا «ضفة النهر» و«المصرف»] وحيث يبدو مَعْنَيا الكلمة المختلفان - «حافة النهر» و»المؤسسة المالية» و «المصرف أحدهما بالآخر على الإطلاق. إذن فإن نموذجا أفضل قد يكون عورة ملتبسة، وربما بالأخص واحدة يكون الالتباسُ فيها التباسُ شكلٍ وخلفية / ground ambiguity و وربما بالأحوس واحدة يكون الالتباسُ فيها التباسَ شكلٍ وخلفية / ground ambiguity

إن كلمة Bank الإنجليزية قد تفقد معناها كـ فضفة نهر ون أن يكون لهذا أى تأثير على الإطلاق على معناها كـ مؤسسة مالية : الذى بين هذين المعنيين، هو علاقة خارجية. وعلى العكس فإن الإناء [في الشكل المذكور] سيختفى إن اختفت الخلفية السوداء، وجانبي الوجهين سيختفيان إن اختفت الخلفية البيضاء. وللمرء أن يقول إن الإناء هو إمكانية ما يُرى كجنبي وجهين على خلفية بيضاء: ما بين الشكل والخلفية هو علاقة داخلية.

هذا نموذج لعلاقة داخلية، بمثلما هو قياسٌ على مزيد من أمثلة أساسية. غير أن أي مثال هو بالضرورة مثير للجدال، وبالتحديد لأن الكثير من المفكرين ينكر نفس فكرة وجود علاقة داخلية. وكثيرا ما سنجد الفنومنولوجيين يشيرون إلى العلاقات الداخلية بتعبيرات من قبيل «الوحدة التركيبية» Synthetic unity و «الكلّمة» Totality و «المجال» Field و«التنظيم» Organization [وكذلك قد تجوز في العربية الإشارة إلى «العلاقات الداخلية» بـ «العلاقات الذاتية»]. وحيثما يدرك غيرهم من المفكرين وجود علاقات خارجية، يدرك الفنومنولوجيون أشياء كثيرة باعتبار ما بينها وبين بعضها علاقات داخلية: ردود الأفعال البدنية، والسلوك والوعى بالموضوع (نمر مخيف مثلا) والانفعال (الخوف مثلا)، والصفات «المختلفة» للموضوعات التي يتم إدراكها (على سبيل المثال نحن لا ندرك ملمس بساط أرضيّ ولونه كصفتين مختلفتين، بل كـ (أحمر فرائي) أو كـ (أصفر صوفي»! Psyl ص 276، ويُنظر PP ص 5)، والماضي والحاضر والمستقبل، والإدراك والفعل، ثم الفعل والدافع والغاية، والوعى والبدن، والأنا والآخر، والحرية والموقف، وما إلى ذلك. وصْفُ شيئين بأن ما بينهما هو علاقة خارجية، هو الحكم عليهما بأن كلا منهما هو ما هو مستقلاً عن الشيء الآخر. وكثيرا ما يعرب الفنومنولوجيون عن العلاقات الخارجية بكلمات من قبيل (الارتباط) أو (السلسلة). وسارتر يستخدم مرارا التشبيه بالشاهد: إن لم توجد علاقة داخلية بين شيئين كالمصباح والكتاب مثلا، فستدعو الحاجة إلى مُلاحظ يجمع بينهما بعلاقة ما؛ لكي يقول إن «المصباح على يسار الكتاب، أو إن «المصباح والكتاب هما معا على المنضدة» (على سبيل المثال يُنظر BN ص .(23

على نحو حاسم، قد تبدو التعبيرات اللفظية عن العلاقات الداخلية متناقضة، لأننا إذا رمزنا إلى (شيئين) هما الماضى والحاضر مثلا بـ أ و ب على التوالى، وقلنا إن بينهما علاقة داخلية، فلن نستطيع أن نقول إنهما متساويان ونعبّر عن العلاقة بينهما بالشكل الرياضى أ = ب، لأن ما نقر به عندئذ ليس أن الماضى والحاضر هما نفس الشىء. ولكننا لن نستطيع أن نعبر عن العلاقة بينهما بالشكل الرياضى أ \pm ب هو الآخر، فهذا قد يبدو أنه يوحى بأن الماضى والحاضر مستقلان أحدهما عن الآخر تماما، أى تربط بينهما علاقة خارجية. والحق أن سارتر كثيرا ما ينتهى به الأمر إلى قوله إن أ هو مطابق لـ ب

التباس الشكل والحلفية



Figure/ground ambiguity

وليس مطابقا له معًا (أ = ب و أ \ ب)، مما هو - بمعيار المنطق - متناقض. بيد أن سارتر يسعى إلى التعبير عن علاقة داخلية. على سبيل المثال نجد سارتر يقول كلا من المفحات انا ماضيّ و وأنا لست ماضيّ في نفس الموضع وإنْ بفارق كمَّ قليلٍ من الصفحات (أنا ماضيّ و وأنا لست ماضيّ في نفس الموضع وإنْ بفارق كمَّ قليلٍ من الصفحات (BN ص 118 110)... يقول «أنا ماضيّ وليس «امتلاكي ماضيّ»، ذلك أن «المرء لا يمكنه «امتلاك» ماض بمثلما «يمتلك» سيارة أو مجموعة من خيول السباق...[لأن. كنم.] الامتلاك عادةً يعبر عن علاقة خارجية بين المالك والمملوك»، وهذا سيجعل الماضي والحاضر «مُعطيين واقعيين دون اتصال حقيقي.» (BN ص 112 - 113). في الرقت نفسه فـ«أنا لست ماضيّ... أنا لست إياه لأنني كنت إياه.» (ص 116). العلاقة الداخلية بين الماضي والحاضر يمكن إبرازها بالقول إن ماضيّ «هو أصلا ماضي هنا الحاضر.» (BN ص 110): هذا الماضي هو ما هو، بفضل كونه ماضي هنا الحاضر. بالإضافة فإن هذا الحاضر هو ما هو، بفضل امتلاكه هنا الماضي ليس إلا. ويمكن أن ينطبق تحليلٌ مماثل على تصريحات من قبيل «أنا أكون بدني من حيث أكون، وأنا لست ما أنا أكونه.» (BN ص 326). هذه الدعاوي التي تبدو منظوية من حيث إنني لست ما أنا أكونه.» (BN ص 326). هذه الدعاوي التي تبدو منظوية على المفارقة، تمثل مجازفة مستديمة لمن يبغي التعبير عن علاقات داخلية. نجدها على صبيل المثال لدى فتجنشتاين أيضا، والذي ينتهى به الأمر؛ وهو يحاول تفصيل العلاقة صبيل المثال لدى فتجنشتاين أيضا، والذي ينتهى به الأمر؛ وهو يحاول تفصيل العلاقة صبيل المثال لدى

الداخلية بين الألم وسلوك الألم Pain and pain-behaviour إلى قوله عن الشعور «إنه ليس شيناها، ولكنه كذلك ليس الاشيءا»

قد تكون المقولة الدالة بجلاء على العلاقات الخارجية، هي التي جاء بها بحث كبير التجريبيين ديفيد هيوم في السببية: عند هيوم أن السبب والنتيجة «موضوعان»، بحيث «تختلف النتيجة تماما عن السبب، وبالتالي لايمكن على الإطلاق اكتشافها فيه» (الفقرة 1 25 من القسم الرابع من مؤلّف ديفيد هيوم i عرصة 1 1 أمن القسم الرابع من مؤلّف ديفيد هيوم Understanding : 4V .i.25): السبب و النتيجة هما ما هما مستقلِّين أحدهما عن الآخر تماما، أي أن ما بينهما هو علاقة خارجية (5). ووفقا لتحيُّز فكرى منتشر على نطاق واسع، فإن جميع العلاقات التي بين الأشياء - الأشياء باعتبارها نقائض للكلمات أو للأفكار - هي علاقات خارجية: كل شيء ثمّت، هو موضوعٌ ينطبق عليه تعريف هيوم. ما ينعته مرلوبونتي بـ «وجهات النظر العلمية» (PP ص 9 من المقدمة أو ix) يرتكز على هذا التحيُّز. وكما ذهب سارتر في نقده لعلم النفس العلمي، فإن نفس هدف صياغة قوانين والخروج بتفسيرات؛ يغلب عليه أن يرغم عالم النفس المتمسك بالنزعة العلمية على عزل الكثير من العوامل. على سبيل المثال فإن عالم النفس الذي من هذا القبيل سيُغرّى بتطبيق تعريف «العوامل المنفصلة» Separate factors على ردود أفعال بدنية من قبيل زيادة الأدرينالين، وعلى سلوك كذلك الذي ينتهج سياسة «القتال أو الفرار» Fight or flight، وعلى دحالة الوعى التي تستحق هذا الوصف عن جدارة ٣ - ولتكن حالة إدراك النمر الجاثم - لكي يستخلص هذا العالِم ما يربط بين هذه الظواهر من قوانين السبية، والتفسيرات السببية للسلوك(6).والقيام بهذا يعنى النظر في الحالات الواردة في هذه الأمثلة، باعتبارها ذات علاقات خارجية بين بعضها والبعض؛ في حين أن الفنومنولوجيا تظهرها على أنها ذات علاقات داخلية بين بعضها والبعض.

فى الفلسفة التحليلية يوجد اتجاة ينزع صوب التحيَّز لصالح العلاقات الخارجية لأسباب تختلف عن ذلك شيئا ما: أولا فإن ذكر العلاقات الداخلية هو ذكر نوع ما من الصلة الضرورية، وبعض الفلاسفة التحليليين يبدون نزّاعين إلى قبسول مُسلَّمة الوضعية المنطقية بأن كل ضرورة هى ضرورة منطقية. وتماما كما لا يمكننا – فى رأى هؤلاء الفلاسفة – ذكر معانى الأشياء، بل معانى الكلمات (الفصل الأول من هذا

الكتاب)، فكذلك لا يمكننا ذكر العلاقات الداخلية التي بين الأشياء بعضها والبعض؛ وإنما التي بين الكلمات أو التعبيرات بعضها والبعض. هم سيساندون دعوى هيوم بأن السبب أ والنتيجة ب - أى الموضوعات - لا يمكن ذكر علاقات داخلية بين أيَّ منهما والآخر. وهذا رغم أننا إذا أعدنا توصيف أ على أنه «السبب في ب»، فَلَسَيمكننا ذكرُ كون ما يوصف بأنه «السبب في ب» وذلك الذي بأنه ب، هو علاقة داخلية بينهما: على نحو بالغ البساطة، يعبّر [التصريح بأن] «السبب في ب قد تسبَّب في ب» عن صلة ضرورية (Davidson 1980 ص 14). لا يُعقل ولا يُقبل أن يوجد ما هو أبسط من هذا! ثانيا فإن بعض الفلاسفة التحليليين يجعلون من الوضوح في الرصد المنطقي معيارا للترابط، والأسماء التي يستخدمها التدوين المنطقي، ما يشاربه إلى موضوعات ينطبق عليها تعريف هيوم... موضوعات بين بعضها والبعض علاقات خارجية (7). هذا هو السبب في وجود صعوبات متأصلة في التعبير عن العلاقات الداخلية في إطار التدوين المنطقي المعتمد (8).

مِن ثُمَّ فإن بعض الاتجاهات في الفلسفة التحليلية تتفق مع وجهات النظر العلمية في إدانة فكرة العلاقات الداخلية في حد ذاتها. إلا أن دعوى الفنومنولوجيين هي أن تجربتنا تكشف كون كثير من العلاقات داخليةً. أما تحفيزُ تلك المنظورات الفلسفية السالف ذكرها على إنكار العلاقات الداخلية، فهو متجذَّر في التحيُّز.

التحيُّزات لصالح الموجود

إن نفس عنوان عمل سارتر الشامخ «الوجود والعدم» يبين ما للاموجود واللاواقعى والغائب والممكن - من دور رئيسى فى البيانات الفنومنولوجية عن الواقع الإنسانى. ولكنْ خَوْفًا من أن يبدو محيرا كونُ فلسفة للوجود - «الوجودية» - هى فى نفس الوقت فلسفة لا وجود، فإن علينا أولا أن نرصد أن بين الموجود واللاموجود علاقة داخلية. على سبيل المئال فبالرغم من أنه لا الماضى ولا المستقبل يوجدان (وإلا فما أمكن أن يكُونا الماضى ولا المستقبل علاقة داخلية.

فلنكن واضحين: ليس الهدف بالطبع هو أن اللاموجود يوجد! لقد أساء الفيلسوف أ. ج. آير - التجريبي البريطاني الذي عاد من زياراته لفيينا حاملا رسالة المناطقة الوضعيين - فَهْم هذه النقطة، فاتّهم سارتر باستخدام كلمة «لا شيء» ليطلقها على «شيءٍ خياليُّ

وغامض» مثل «اللاشخص» الوارد في أسطورة «الملك الأحمر»، والذي افتقرت عينا ذلك الملك إلى حدة البصر الكافية لملاحظة وجوده (1945 Ayer من 19). وكذلك لا تكون ضروب الغياب حاضرة، ولا الممكنات وقائع، ولا القيم حقائق. هذا كل ما في الأمر! وبحكم أننا نجد مرلوبونتي يقول إن الجوانب غير المرثية من المصباح «حاضرة بطريقتها الخاصة.» (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب)، وإن «الشخص العادي يحسب حسابا لما هو ممكن، ومِن ثَمَّ يكتسب الممكن شيئا من الواقعية؛ دون تغيير وضعه كإمكانية.» (PP ص 109)؛ أقول إنه بحكم هذا الذي نجد مرلوبونتي يقوله، فسنجد سارتر يقول إن «كون بيير غائبا فيما يخص تيريز، هو كونه حاضرا بطريقة خاصة.» (BN ص 278). والفكرة هي إظهار تباين الجوانب غير المرثية تلك – والتي تشكل آفاقا للتجربة الإدراكية – عن تلك الأشياء غير المرثية التي ليست لها أية صلة بها (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب)... تباين الممكنات المُعاشة عن التخمينات المُمجرّدة (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب)، وتباين الغياب عن مُجرد عدم الحضور (يُنظر الفصل الأول من هذا الكتاب)، وتباين الغياب عن مُجرد عدم الحضور

على أنه يوجد تحيُّز فكرى واسع النطاق ضد اللاموجود واللاواقعى واللافعلى والغائب، بمثلما ضد ما لا يُحدِّد مقداره وما لا يُقاس (يُنظر الفصل الأول من هذا الكتاب)(9). أنا أوجز كل هذا بعبارة «التحيُّز لصالح الموجود» The prejudice in الكتاب)(9). أنا أوجز كل هذا بعبارة «التحيُّز يمكن التعبير عنه بالقول إنه «ليس حقيقيا إلا الموجود وحده».

لقد سلف أن لاحظنا أن استخدام كلمة «حقيقى»، هو من قبيل القيام بحكم قيمى. وكثيرا ما نكتشف - إثر رصد دقيق - أن الانتقادات الفلسفية لـ«اللاموجود»، لا تعدو في مختلف صورها الدعوى بأن اللاموجود لا يوجد (وهو بالطبع ما هو مفروغٌ منه أصلا، ليس هذا فحسب بل ويتم التشديد عليه أيضا)، بالإضافة إلى تقييم سلبى لهذه الحقيقة! على سبيل المثال فإن للفيلسوف التحليلي الواسع التأثير ويلارد فان أورمان كواين، ما ذاع صيته في السخرية من فكرة «الممكنات غير المفعّلة» possibles:

«فلنأخذ على سبيل المثال البدين الممكن [وجوده] على عتبة الباب تلك، ثم كذلك

هذا الأصلع الممكن وجوده على عتبة الباب تلك. هل هما نفس الشخص الممكن وجوده أم شخصان ممكنا الوجود؟ كيف لنا أن نُقرَّر؟ كم من الأشخاص الممكن وجودهم، هم على عتبة الباب تلك؟ هل بخلاف ذلك البدين يوجد المزيد من الأشخاص الممكنين والأقل منه بدانة؟» (Quine 1963 ص 4).

من المسموح به إذن اعتبار هذا الانتقاد الفلسفى لمبدأ وجود اللاموجود، لا يعدو ملاحظة كون الممكنات غير الممُفعَّلة غير فعلية... كونها لا تشارك في منطق ما هو فعلي، والحكم بأن هذا هو جاعلها بما هي عليه من قصور.

إن تجريبية هيوم ووجهات النظر العلمية، في غفلة عن اللاموجود. وهذه الغفلة يُغذِّيها - من جانب - هذا الاتجاه في الفلسفة التحليلية إلى التحيُّز لصالح العلاقات الخارجية، فحيث يُميز الفنومنولوجيون علاقات داخلية، لا يتم من جانب الفلاسفة الآخرين سوى إدراك علاقات خارجية؛ بما أنه لا بد من وجهد الأسباب على النحو الذي يفهمها به التجريبيون. على سبيل المثال فإن تحليلاتهم للإدراك، تحليلات سببية. وهذا جانبٌ مما يجعل من العسير عليهم أن يَعقلوا أيُّ شيءٍ من مفهوم الفنومنولوجيين للْأَفُقُ... لفكرة كون الجوانب غير المرثية من المصباح -على سبيل المثال - تشكُّل أفق تجربتنا الإدراكية للمصباح، (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب):إن كانت الجوانب غير المرثية فعلا لا تُرى (وهو بالفعل ما لا يمكن أن يكون، بحكم أنها ليست في «خط الرؤية»)، فلا يمكن أن يكون لها أي دور سببي؛ ومِن ثَمَّ فلا يمكنها - في عرف التجريبيين - أن تشكِّل أي جانب من التجربة الإدراكية. وبالمثل فإن التجريبيين لا يمكنهم فهم أي شيء من الأسباب «الغائية» Final causes التي ذكرها أرسطو [والتي تحتل المرتبة الرابعة والختامية من مراتب أرسطو للأسباب، إذ تسبقها أولا الأسباب المادية Material causes فالأسباب الصورية Formal causes ثانيا، فالأسباب الفعّالة Efficient causes ثالثا]، وحيث يكون [موقع] السبب في المستقبل؛ كغاية لم توجد بعد! أن أقول إن سبب ذهابي إلى السوق لشراء بعض اللبن، غايةٌ لم توجد بعد، هي كوب من الشاي الساخن المخلوط باللبن: هذا لا يمكن أن يكون سوى أسلوب غير مباشر للقول إن رغبة حاضرة... موجودة... رغبة في كوب من الشاي الساخن المخلوط باللبن، مضافًا إليها اعتقاد حاضر في إمكانية الحصول على اللبن من السوق؛ كانت السبب الفقال فيما قمت به. وقوق هذا وذاك لا يكاد التجريبيون يعقلون إلا قليلا من فكر؟ وضع الذاكرة إيّانا في اتصال مباشر بالماضى: لا يمكن للذاكرة أن تعمل إلا من خلال بعض من ملامح المحاضر، أيّا كان موضع هذه الملامح: "إن كان الماضى لم يعد بعد موجودا... إن كانت الذاكرة تواصل الوجود، فإنما بالتأكيد بفعل تعديل حاليٌّ لوجودنا.» (BN ص 108).

سنجد الفنومنولوجيين يقولون إن اللاموجود حقيقى، أى أنه جانب من الواقع الإنسانى... من حياة العالم (Lebenswelt عند هوسرل) التى هى «السُستقر لأفكارنا» كما أنها – باعتبار ما كان – العوطن لها.» (مرلوبونتي فى PP ص 24). والحق أن فى الفلسفة تيارًّا ممتدا جرى فيه التمييز – بمختلف الطرق – بين الوجود والحقيقة. وما تتفرّد به الفنومنولوجيا هو أنها تعرض ما هو حقيقى ولكنه غير موجود، كملمح مُشكًل لحياة العالم. هذا نستطيع أن نلمحه فى إعادة تقييم نيتشه للقيّم. على أن الفنومنولوجيين يعاودون الاستحواذ على كلمة «حقيقى»، التى تشير أصلا إلى حكم قيمى إيجابى؛ لكى يعاودون الاستحواذ على كلمة «حقيقى»، التى تشير أصلا إلى حكم قيمى إيجابى؛ لكى حد إضافة «الملتبس و»غير الـمُحدّد» و»غير الـمُقاس»)... بأن كُلاً يمثّل معالم أساسية للتجربة الإنسانية، بحيث يكون الإقلال من قيمة أيّ، إقلالا من قيمة الواقع الإنساني، أي من «قيمة الحيات»، كما كان يمكن لنيتشه أن يقول. وسيضيف الفنومنولوجيون أن القيمة الإيجابية التى يضفيها المفكرون المنحازون على «الموجود» و«الحاضر» و«الواقعى» و«الواقعى»، هى ككل القيم قيمة إنسانية. لكنها فى الوقت نفسه قيمة تُقُل من قيمة ما هو إلى النائي، بكل ما ينطوى عليه هذا من مفارقة!!

التحيُّزات لصالح المعرفة

هنا سألقى الضوء على ضربين من التحيَّز وثيقى الصلة أحدهما بالآخر: التحيَّز لصالح المعرفة ضد الحقيقة Prejudice in favour of knowledge over certainty، والتحيَّز لصالح الدراية ضد الحياة Prejudice in favour of knowing over life. [وقد ورد أعلاه في الفصل الأول، الأصل الإنجليزي لهذا المُصطلح، مُنتهيا بكلمة Living بدلا من كلمة عنا، كما سلق التنويه في موضعه.] ويوسعى كذلك أن أضم

تحت نفس العنوان ضربا ثالثا هو التحيَّز لصالح المعرفة ضد الانفعالات in favour of knowledge over emotions. سارتر يتهم الفلسفة المعاصرة له بأنها « فيما عدا الإبستمولوجيا [علم المعرفة] لا تفهم إلا القليل. » بيد أن «وعينا بالأشياء ليس بأى حال من الأحوال مقتصرا على معرفتنا بها. المعرفة... ليست سوى واحدة من الصور الممكنة لوعيى بهذه الشجرة: يمكن كذلك أن أحبّها، أو أرهبها، أو أمقتها. » من الصور الممكنة لوعيى بهذه الشجرة (xxxiii)، وإذن فإن الانفعالات تتيح لنا مدخلا – إلى العالم – من نوع مختلف (11).

التحيَّز لصالح المعرفة ضد الحقيقة: إن تمييز سارتر بين المعرفة والحقيقة، لفى حاجة إلى شيء من الشرح. لكن قد يكون من المهم أولا التمييز بين استخدام سارتر نفسه لكلمة «الحقيقة» والاستخدام الذي بمقتضاه تعنى الكلمة شيئا من قبيل «الاقتناع الذاتي الراسخ»، على نحو ما ترد في قول من قبيل «أنا متحقِّقٌ من أن المطر سينزل هذا المساء»، والذي هو اقتناع يمكن بالطبع أن يَثْبُت خَطَوه. هذا ليس على الإطلاق ما يعنيه سارتر في استخدامه للكلمة، والأقرب إلى الاستخدام المبنى للمجهول: «يكاد يكون مما يُتحقق منه أن…»

ويربط سارتر مفهوم المعرفة بمفهومين آخرين (يُنظر BN ص 250-251 و 276 و 270): مفهوم الاحتمال Probability ، ومفهوم البيئنة Evidence أو المُصادقة اللامُصادقة المناهقة (12) كل هذه المفاهيم تنتمى إلى العاب لغة المعرفة – إذا جاز أن نستعير تعبيرا لفتجنشتاين – وليس لها أي نصيب من العاب لغة الحقيقة.

الرابط بين المعرفة والاحتمال يمكن تخريجه عن طريق فكرة أنه حيثما وُجد معنى للحديث عن المعرفة فكذلك يوجد معنى للحديث عن الشك: من وجهة النظر هذه يمكن أن يقال إننى أعلم أن غيرى يتألم [عندما يبلغنى هذا] ولكننى [عندما أتألم أنا] لا أعلم أننى أتألم، بما أنه في هذه الحالة لا يوجد معنى للحديث عن الشك (يُنظر فتجنشتاين في 246 § PI). إلا أن مجرد وجود معنى للحديث عن الشك لا يستبع كون الشك ممكنا على الدوام: فليُنظر قول فتجنشتاين «حاول مجرد محاولة - في حالة حقيقية - أن تشُكّ في خوف شخص آخر أو في ألمه!» (803 PI). بينما يستخدم مارتر بشأن

حالات من هذا القبيل، ذلك المصطلح الغريب نوعا ما: «الاحتمال اللامتناهي» The .infinite probability .ell والرابط الذي يعقده سارتر بين المعرفة والبيَّنة – أو بين الصحة واللاصحة – يمكن تخريجه عن طريق إمكانية انطباق السؤال: «كيف تعلم؟»: فحيثما يوجد معنى للقول إنك تعلم، فكذلك يوجد معنى للسؤال: «كيف تعلم [أي كيف أمكنك العلم، بهذا أو ذاك]؟».

لنا إذن - بحكم تساوى التفكير [لدى كلِّ من فتجنشتاين وسارتر] - أن ندرك أن «لعبة اللغة» التي تُؤدَّى مع الحقيقة في استخدام سارتر هي تلك التي لا معنى فيها للحديث عن الشك، والتي لا يمكن فيها أن يطرح السؤال: «كيف - أيْ على أيّ أساس - تتحقَّق [من شيء ما]؟».

إن النازع الفلسفى للإلحاح على أن سؤال «كيف تعلم؟»، سؤالٌ دائما ملائم... هذا النازع يكشف عن التحيُّز لصالح المعرفة ضد الحقيقة، إذ فى حالة ما تم الربط خطأ بين عدم انطباق السؤال وعدم مطابقة الإجابة، فسيثير السؤال الشك فى وجود العالم الخارجى والعقول الأخرى وما إلى ذلك. وقد اشتهر عن هيدجر قوله إنه ليس «العار على الفلسفة [بهذا الصدد يُراجع إيمانويل كانت. ك.م.] أن يظلّ هذا البرهان [على وجود الأشباء الخارجية. ك.م.] بحاجة إلى التقديم، بل أن تُتوقع براهين من هذا البيها، ويُسعَى إليها مرة تلوا خرى. وكما يستطرد هيدجر فى رصده، فإن فكرة ضرورة «تَقَبُّل الأشياء بمجرد اليقين»... ستظل كذلك عاجزة عن التغلب على ما فى المسألة من تحريف. سيستمر افتراض أنه فى الأساس وعلى نحو أمثل، لا بد أن يظل القيام بمثل هذا البرهان ممكنا. وبالمثل بشأن الإيحاء بأنه فيما يخص وجود العالم الخارجى، «يجب على الذات أن تفترضه سلفا، بل هى دائما تقوم – فعلا ودون وعى – بافتراضه سلفا.» (BT ص 205) (206).

وبالفعل يقوم سارتر بتقديم ما يسميه بـ«البرهان الوجودي» Ontological proof على وجود الأشياء خارج الوعى: ما تدل عليه «قصدية الوعى» (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب) هو أن الوعى يولد مدعوما بوجود ليس هو نفسه.» (BN ص 37 من المقدمة أو xxxxvi). غير أن سارتر نفسه يُباعد بين هذا «البرهان» والمساعى الأكثر تقليدية إلى ما يماثله: «إنها ليست مسألة إظهار كون ظواهر الحس الداخلي دالّة على وجود الظواهر

المكانية الموضوعية [على نحو ما ادَّعَى كانت أنه يفعل. ك.م.]، بل كون الوعى دالا في وجوده على وجود غير واع وعبر-ظاهرى Transphenomenal [على نحو ما من المقدمة أو Solipsism (على يتعرّض سارتر لـ الأنانة Solipsism [على نحو ما اصطلح في العربية على اختيار هذا المقابل، لتلك النظرية القائلة بعدم وجود شيء غير المؤنا] أو الشك في وجود ذوات واعية غير المرء نفسه: شمّتنذ يتعمّد سارتر مناهضة كلمة «البرهان»، فإن نظرية في وجود الآخر «لا يمكن أن تقدم برهانا جديدا على وجود الآخرين، أو حُبَّة أفضل من أيّ من غيرها ضد الأنانة... بعيدا عن اختلاق أي برهان، ينبغي على هذه النظرية أن تقوم بتفصيل لنفس أساس تلك الحقيقة» التي يتمتع بها وجود الآخر (ص 250-251). وبسَعْي الشراح إلى إعادة تكوين مشروع سارتر الفكري في صورة البرهان، فإنهم يكشفون عن تحيُّزهم لصالح المعرفة ضد الحقيقة، وبالمثل عندما يستخلصون أن سارتر في الحقيقة لا يسعى إلى إثبات وجود الآخرين، بل يفترض هذا الوجود لا غير (14).

التعيير لصالح الله المعرفة والاحتمال والبينة، تشمل كذلك الموضوعات؛ أى الأشياء التى يدركها المعرفة والاحتمال والبينة، تشمل كذلك الموضوعات؛ أى الأشياء التى يدركها المرء أو يستخدمها. والتمييز مهم - بصفة خاصة - فيما يتعلق بالبدن، الذى يمكن أن يكون إما معلومًا، شأنما يكون بدن شخص آخر، أو مُعاشًا، شأنما يكون بدن المرء نفسه في تعاملاته المعتادة مع العالم (يُنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب) (15). في العادة لا يدرك المرء بدنه هو أو يستخدمه: «البدن لذاته» هو بالأحرى المركز غير المُدرك لمجالى الإدراك والاستخدام. مِن ثُمَّ فإن العلاقة بين الوعى و «البدن لذاته» ليست علاقة أبستمولوجية [نسبة إلى «الإبستمولوجيا» أى «علم المعرفة»]... ليست علاقة معرفة، بل هي علاقة وجودية: سنجد سارتر في بعض الأحيان يستخدم الفعل ليوجد» - بمثلما الفعل «يعيش» - كفعل مُتعَدَّ، فَعَلَى سبيل المثال [مع صعوبة ترجمة هذا إلى العربية]: «الوعى يوجد بدنّه» كفعل مُتعَدًّ، فَعَلَى سبيل المثال [مع صعوبة ترجمة هذا إلى العربية]: «الوعى يوجد بدنّه» (180 و 180) Consciousness exists its body (180 و 180) لكى يثبت كون العلاقة بين الوعى و «البدن لذاته»، علاقة وجودية.

The «الفلاسفة الذين في قبضة هذا التحيُّز – الذي يسميه سارتر «وهم أوّليّة المعرفة» عدد الفلاسفة الذين في BN ص 28 من

المقدمة أو xxviii) يبدون مدفوعين إلى تحويل هذه العلاقة الوجودية إلى علاقة المقدمة أو xxviii) يبدون مدفوعين إلى تحويل هذه النادرة التي يركز فيها [هؤلاء] الفلاسفة على انتباه المرء إلى بدنه هو، سيغلب عليهم افتراض مواضعات خاصة للحسّ الفلاسفة على انتباه المرء إلى بدنه هو، سيغلب عليهم افتراض مواضعات خاصة للحسّ - التقبل الذاتي Proprioception مثلا - للخروج بالإجابة على سؤال من قبيل «كيف تعرف موقع أطراف بدنك؟»: هذا يكشف لا عن تحيُّز لصالح المعرفة ضد الحقيقة فحسب (بمعنى أن السؤال: «كيف تعرف؟» ليس قابلا للانطباق ثمّت)، بل وعن تحيُّز لصالح الدراية ضد الحياة. في الحقيقة أننى في العادة لا أعرف موقع أطرافي، لأننى في العادة الدراية ضد الحياة. في النسبة لي، [بدني] ليس هو موضوعا.

عاقبة: إضعاف التجربة الإدراكية

من بين عواقب تراكم التحيُّزات السالف وصفها، عمّت إحداها التي هي إضعاف التجربة الإدراكية (مرلوبونتي في PP ص 24، ويُنظر Taylor 2005 ص 45): لقد بلغ من وضوح هذه العاقبة واتصاف كثير من الفلسفة غير الفنومنولوجية بها، أنها تستحق الذكر بصفة خاصة! بالرغم من أن العقلانيين أو «الفكريين» Intellectualists بمثلما التجريبيين، يُضعفون التجربة الإدراكية؛ فربما كان الأشد إفزاعا هو أن التجريبيين يقومون بهذا!! بما أنهم – كما يدل نعتهم – يقولون بإنهم ينطلقون بدءا من التجرية وبالرغم فإنهم يجعلون هذه التحييزات تثقل توصيفاتهم للتجربة الإدراكية، مقررين سلفا ما نستطيع إدراكه «بالمعنى الدقيق» [لا غير]؛ ومن ثمّ مستبعدين من توصيفاتهم كثيرا من ثراء العالم الـمُدرك.

العالم المُدرَك يحوى ضروبا من الغياب: فلنفكر في غياب بيير عن المقهى! إنه يحوى صفات تربط بين بعضها والبعض علاقات داخلية (فلتذكر الأحمر الصوفى الذى للبساط)، وتكشف هى نفسها عن علاقات داخلية بين المواضعات المحسوسة بعضها والبعض: إذا دسست إصبعى في وعاء من المربَّى، فإن البرودة اللزجة التي لهذه المربَّى هي كشفٌ لأصابعى عن مذاقها المعسول. (BN ص 186). والعالم الممدرك يحوى المستقبل: فأمكنني استشعار حدوث هذا. هو ما نقوله عندما يصطدم القط – في تصميمه على اقتناص الذبابة – بإناء الزهور فيقلبه. والعالم الممدرك يحوى إمكانات ملموسة: إمكان نزول المطر «تمتلكه السماء كإنذار.» (BN ص 97). ونحن ندرك قينمًا «منتثرة على

طريقى كآلاف من المطالب الحقيقية الطفيفة، مثل اللافتات التى تنهانا عن الاقتراب من المساحات الخضراء. (BN ص 38). نحن ندرك بهجة على وجه شخص آخر... نحن ندرك الحزن فى مشهد طبيعى: الأشياء التميط اللثام عن أنفسها، فتتكشف لنا كريهة أو مُتعاطفة [معنا] أو فظيعة أو مُحبَّبة (IFI ص 5). نحن ندرك مَعْنَى فى نص، وللأشياء الدلالة محسوسة. (PP ص 230)... لها ملامح لا تخطؤها الفراسة نص، وللأشياء الدلالة محسوسة. (PP ص 230)... لها ملامح لا تخطؤها الفراسة وتقدم لنا وعودا: [فمثلا] تهيب بنا المطرقة أن نلتقطها من مقبضها (يُنظر BN ص 322).

عالم الإدراك هذا... الثرى الخصب المتدفق، يظهر - فى كتابات كثير من الفلاسفة وعلماء النفس - بصورة الشاحب... الكئيب، بما أنه - وفق رأيهم - لا توجد علاقات داخلية بين الأشياء بعضها والبعض... بما أن الأشياء لا تمتلك طاقات محتملة ولا قيمًا ولا انفعالات ولا ضروبًا من الغياب ولا معانى، وبما أن الانفعالات لا يمكن أن يقال عنها إنها تكشف صفات فى الأشياء. لقد أنكر الفلاسفة وعلماء النفس أن ما ندركه يملك أيًّا من هذه المعالم. كثيرا ما سنجدهم يقولون إن افتراضنا أن تلك هى صفات للعالم الممدرك، يستند إلى كوننا «نُسقط» حالاتنا الداخلية على العالم. وهذا رغم أن الية عمل مثل هذه الإسقاطات تظل غامضة على الأتم.

وكما كتب مرلوبونتي، مُغرِبًا بقلمه عن حجج خصومه فإن في عرف أولئك أن «الفرح والحزن، والحيوية والتبلّد هي بيانات للاستبطان. وعندما نُضفي على المشاهد الطبيعية أو الآخرين من الناس هذه الحالات، فإنما لأننا لاحظنا في أنفسنا الاتفاق بين هذه الإدراكات الداخلية والعلامات الخارجية المرتبطة بها.» (PP ص 24).

مِن ثُمَّ فإن العالم الذي يصفه الشعراء ويصوره الرسامون...العالم... هذا العالم الذي فيه نعيش ونتحرك ويكون لنا وجودنا، محجوبٌ عنا بفعل ما لدى الفلاسفة من تحيُّزات فكرية.

العلاج من التحيُّزات الفكرية

لقد أدت التحيُّزات الفكرية بالفلاسفة وعلماء النفس إلى الشك في الحقائق المُعاشة... إلى إنكار الأمور التي نُقرُّ نحن البشر – من واقع تجربتنا – بأنها حقيقية،

وكذلك إلى إساءة توصيف تجاربنا المُعاشة. إذن فكيف يستطيع المرء إعانة غيره - بل إعانة نفيره - بل

لو كانت التحيُّزات مجرد أخطاء، أو مغالطات منطقية، لكانت مهمتنا من حيث المبدأ يسيرة، أو على الأقل واضحة صريحة: لأمكننا أن نشير إلى الخلل المنطقى، أو أن نوفر أمثلة مضادة، أو أن نسعى إلى إقامة حجة تبرهن منطقيا على العكس. لكن إذا أخذنا التناظر بين التحيُّزات التى ننسبها إلى الفكر وتلك التى فى الحياة اليومية على محمل المجد فيما نقصده من شؤون، فسنجد أن هذه الإجراءات المذكورة (الإشارة إلى الخلل المنطقى، أو توفير أمثلة مضادة، أو السعى إلى إقامة حجة تبرهن منطقيا على العكس) لا يُرجّح أن تكون لها أى فعالية فى إقناع هذا الفيلسوف أو ذاك بالعدول عن القول بأمور من هذا القبيل، بأكثر ما يمكن أن تكون لها فى إقناع أحد العنصريين أو مُعادى السامية بتغيير رأيه، أو مدخن بالإقلاع عن التدخين (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب)! التحيُّزات هى قعادات ذهنية وانفعالية، (كما تقول مارى ميدجلى عن «الأكاذيب». التحيُّزات هى قعادات المتأصلة، يصعب محوُها، فهى باعتبارها همياكل تشكُل تفكيرنا، (المصدر السابق عينه، ويُنظر 2005 Taylor من 20)؛ تتسمً بما يمكن أن يُوصف بأنه مسلكُ «منحرف» تجاه البيَّنة والحجة المنطقية. هذا هو السبب في حاجتنا إلى شيء ما من قبيل العلاج.

سارتر - في وصفه للمُعادى للسامية - يُظهر الانحراف الذي في تفكير شخص ما، كان أسير أحد التحيُّزات التي في الحياة اليومية: « أخبرني شخصٌ يرجع تزاملي به في نفس الدفعة إلى أيام «الليسيه» [المدرسة الثانوية] أن اليهود «يُسببون له الضيق» بسبب الآلاف من الأفعال الظالمة [من قبيل الآتي ك.م.]: «اجتاز أحد اليهود بنجاح امتحان «الأجريجاسيون» [التأهيل للتدريس] في نفس السنة التي رسبت أنا فيها، ولا يمكن أن تجعلني أصدِّق أن ذلك الشخص كان يفهم [شاعر اللاتينية] فرجيل بأفضل مما أفعل». « (AA ص 11-21). هذا الشخص - الذي سبق أن زامل سارتر - «كان مسجّلا برقم سبع وعشرين في القائمة الرسمية [لمسابقة الأجريجاسيون]. اسمه كان مسبوقا فيها بستة وعشرين اسما لمنافسين له، ومن بينهم نجح اثنا عشر ورسب أربعة عشر... وحتى إن كان هو الأفضل علميًا من بين من رسبوا... حتى إن أمكن أن تكون له - إذا

استبعد أحد الناجحين - فرصة النجاح، فلماذا كان يؤثر هو أن يُستبعد اليهودى "فييل" لا "نورمان ماتيو" ولا "بريتون آرزيل" [غير اليهوديين]؟... [لكن. ك. م.] كان اليهودى هو الذى أنحى عليه [هذا الشخص] باللائمة لسلبه موقعه. (AS ص 12-13).

هل لنا أن نتوقع أن يقتنع معادى السامية بهذه الحجة، لكى يعدل عن استيائه من فييل؟ نُكرَّر أن معادى السامية قد تقنعه الأدلة بأن اليهود أذكياء، لكن سيتضح أنه يقرّ بهذا لأنه يجعلهم أكثر خطورة. بل إنه يبيح له احتقار الذكاء لأنه يهودى: «الفرنسى الحق... ليس بعاجة إلى الذكاء.» (AS ص 25)!! ما نحن مُجابهون به هو الالتواء!

فتجنشتاين يوضح هذا - بشأن التحيُّرات الفكرية: ما يسميه أحيانا «المبادئ الثابتة» - على هذا النحو: « المبدأ الثابت يتم التعبير عنه على هيئة إصرار، وتستحيل زعزعته. لكن في الوقت نفسه فإن أيَّ رأي عملي يمكن أن يُجعل متسقا معه: بالطبع على نحو يكون في بعض الأحوال أيسر مما يكون في أحوال أخرى... هذه هي الكيفية التي بها يكون المبدأ الثابت غير قابل للتفنيد وبعيدا عن متناول المهاجمين.» (CV ص 28).

وبدوره يُشهدنا مرلوبونتي على بيان عملى لهذا التوصيف، وهذا في فقرة من [مؤلّفه «فنومنولوجيا الإدراك» الوارد في ثبت المصادر برمز] PP هي مثيرة للاهتمام من الناحية المنهجية؛ ففي إشارة مرلوبونتي إلى العلاقة الإدراكية التي لفت النظر إليها كلّ من هوسرل ورُوّاد علم نفس الجشطلت... تلك العلاقة التي بين «الشكل» و»الخلفية»، والشيء» واللاشيء» واللاشيء»، وبمثلما في إشارته إلى الأفاق الزمنية (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب)، والتي تظهر جميعها على أنها «هياكل للوعي غير قابلة للاختزال إلى الصفات التي تظهر فيها»: يقول مرلوبونتي مُعقبًا إن «التجريبية ستظل على الدوام مبقية على وسيلة التعامل مع [تلك باعتبارها. ك.م.]... نتاج كيمياء ذهنية ما. سيرضي التجريبي بالإقرار بأن كل موضوع، يُقدَّم على خلفية ليست هي موضوعا، وبأن الحاضر يقع بين اثنين من آفاق الغياب: الماضي والمستقبل. ولكنه سيستطرد قائلا إن هذه الدلالات اثنين من آفاق الغياب: الماضي والمستقبل. ولكنه سيستطرد قائلا إن هذه الدلالات تعبَّر ثانوية... يجب أن يعيد [هو. ك.م.] بناء هذه الهياكل نظريا بالاستعانة بانطباعات تعبَّر ثانوية... يجب أن يعيد [هو. ك.م.] بناء هذه الهياكل نظريا بالاستعانة بانطباعات تعبَّر ثانوية... يجب أن يعيد [هو. ك.م.] بناء هذه الهياكل عما لها من علاقات نعلية.» (PP ص 22-23).

إن حركة الفكر التي يعزوها مرلوبونتي هنا إلى هذا المفكر التجريبي أو ذاك، هي من السمات المتأصلة لدى من هو أسير تحيَّز ما. التجريبي يسعى بتفسيره إلى استبعاد

Explains away الظواهر الواضحة التناقض فيما بينها، مَثَلا بإعادة تكوينها كمشتقات من بنود يقرّ هو بوجودها (انطباعات وما فيها من "تركيبات كيميائية»)، على الرغم من أن إعادة التركيب هذه، بالتأكيد يمكن القيام بها "بأيسر في بعض الحالات منها في أخرى.» وعلى نحو ما يلاحظ مرلوبونتي فإنه "على هذا الأساس تتمكن التجريبية من الاحتماء من أيّ تفنيد لها، فبما أن التجريبية لا تعترف بالتأمّل كبيّنة، فما من ظاهرة يمكن إيرادها كدليل حاسم ضدها.» (PP ص 23).

إذن فكيف للمرء أن يخلّص شخصا ما من عادة في التفكير بلغ من ترسّخها أنها تُهيكل على هذا النحو حتى استجاباته للبيِّنة والحجة، لكي تصير اغير قابلة للإدحاض، وأبعد من متناول المهاجمين ؟ لا يمكن أن توجد صيغة محددة للقيام بعلاج التحيُّزات الفكرية، ولا أيّ ضمان للنجاح. بالإضافة فلن يكون الجميع بصالحين كمرشحين لتلقى العلاج. إن شرطا اساسيا لتقبُّل أي من المفكرين العلاج، هو قابليته للتقلقل (16)Succeptibility to unease بشأن شكُّه في ما تكشف له تجربته عن حقيقته، أو إنكاره له. وأولئك الذين يمكن أن ندعوهم المتعصبين(17) - أي الفلاسفة الذين هم - على حد قول فتنجنشتاين - يعانون من افقدان المشاكل (18) (18) (2 \$456) - ليسوا بهذه القابلية. لنا أن نقارنهم بأولئك المدخنين الذين لا يريدون الإقلاع عن التدخين (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب)... الذين يمضون بابتهاج غير منشغلين بالعواقب السلبية لعادتهم على صحتهم وعلى صحة الآخرين. بل وقد يعتقد أمثال أولئك المفكرين أنها فضيلة أن يكون تفكيرهم مناقضا لتجربة الحياة اليومية، على نحو ما يقول برتراند رسل في هذا المقام: "إن مرمّى الفلسفة هو أن تبدأ بشيء يبلغ من بساطته أنه لا يبدو جديرا بالذكر. وتنتهى بشيء يبلغ بسبب ما فيه من المفارقة، حدًّا يجعل من المستحيل على أحد تصديقه اThe point of philosophy is to start with something so simple as not to seem worth starting, and to end with something so paradoxical that no-one would believe it! (Russell 1956). هم قد يعتدُّون بالفنومنولوجيا باعتبارها «تتصاغر في حضرة الحس المشترك، مثلما فعل تولستوى نحو الفلاحين، كما ذكر رسل عن فتجنشتاين اللاحق [فتجنشتاين في أعماله الأخيرة] (Russell 1959 ص 214)، ويُقصون الوجودية - كما فعل عالم الأنثروبولوجيا كلود ليفى شتروس - باعتبارها «ميتافيزيقا للبائعات بالدكاكين.» Métaphysique pour midinette (19).

ربما أمكننا التوصل إلى إحداث انشغال وقلق لمثل هذا المفكر: ما لم يمكننا فعل هذا فما من وسيلة لكى يقطع العلاج أى شوط، فما لم تكن الذبابة راغبة فى الخروج من الزجاجة التى احتبست فيها؛ لا يجدى فى شىء تبصيرها بمخرج الزجاجة (ينظر PI§309)! وبسبب انحراف التفكير المؤسومة به التحييزات الفكرية بالتحديد، فإن أمكانية سلوك نهج عقلانى خالص، يعتمد الإدحاض وسيلة للإقناع (بتقديم أمثلة مناقضة وإبراز المنالطات... إلخ)؛ لاقتلاع مفكر من موقفه الفلسفى المتزمت، هى إمكانية محتومٌ إخفاقها. هذا لا يستتبع بالضرورة كون تقديم حُجَج غير مُجد، ولدينا منها الكثير فى كتابات الفنومنولوجيين. وبالمثل لدينا منها الكثير فى توصيفات التجربة، أكانت فى نصوص سارتر الفلسفية أم فى الروايات التى كتبها أم فى تلك التى كتبها الآخرون. هذه الحجج والأمثلة المناقضة يمكن أن تكون لها قوةُ إقناع تراكمية، ليس لأن لها عمل المُدحضات (فعلى أية حال ما زال الفيلسوف يملك وسيلة للسعى بالتفسير إلى الاستبعاد)، بل لأنها تعين على إنشاء التقلقل الذى هو شرط أساسى لنجاح العلاج.

إلا أن العلاج السارترى يتوصل للتصدّى للتفكير المنحرف حتى لدى الذبابة التى تجاهد يائسةً للإفلات من لزجاجة التى احتُبست فيها. مثل المحلل النفسى، يقوم المُعالج الفنومنولوجى بعمله مُواجَها بمقاومة، حتى من المريض الذى الذى لديه رغبة اصيلة فى أن يُشفَى. هذا لأن فى جذر التحيُّز الفكرى صورة: للعين كعدسة، وللبدن كآلة، وللذاكرة كمخزن (أو كقرص إلكترونى مُدمج، بلُغة يومنا هذا!)، وللدوافع كمَهاميز أو مناخس (كالتى تُستحث بها الماشية) مُصغَّرة... إلخ. بلغة سارتر أن تفكير الواحد من الناس «يتبلور» حول هذه الصورة، والتى لها منذنذ فعل سحر ما، لا يقاوم! طالما ظل الفيلسوف يفترض أن فى هذه الصورة تركيزا للكيفية التى ينبغى أن تكون عليها الأشياء، فإن لها فعل مغناطيس مختاً يكوى خطوط التفكير المستقيمة. وحملُ المرء على الإقرار بوجود الصورة فى الصميم من تفكيره، هو من أولى المراحل المهمة فى اقتلاع أي تحيُّز، وكذلك إتاحة صورة بديلة يمكن أن تتبلور حولها طريقة جديدة للنظر إلى الأشياء. إن قيمة هذا ليست فى كون الصورة البديلة صادقة، بل فى كونها يديلة. والإقرار بوجود

طريقة مختلفة في النظر إلى الأشياء، هو استباقٌ إلى الإفلات من ربقة الصورة السابقة.

لقد رصدنا فى المقدمة عددا من ملامح أسلوبية لكتابة سارتر قد تؤدى إلى اتهامه بالتعمية: هو يعبر عن نفسه على نحو فيه مفارقة، ويلعب بالكلمات، وله ميلٌ مَرَضيٌ بعض الشيء إلى استخدام اللغة السلبية الوقع. وأحيانا تكون تصريحاته مستثارة بانفعال، ويزداد فيها تماديا. وقد سلف أن أدليت بما أفترضه من أن المفارقة ليست إلا محتومة، باعتبار صعوبات التعبير عن العلاقات الداخلية. وفي رأيي أن الملامح الأسلوبية الأخرى لكتابة سارتر (بل وربما المفارقات)، ينبغى في أغلب الأحوال أن تُرى على ضوء جهوده للقيام بهذه المهام العلاجية.

مِن ثُمَّ فإن أعظم جدوى للصورة التى وضعها فتجنشتاين للتفكير كه مُجرِ عملياته بالعلامات، Operating with signs، هى فى إعادة توجيه تفكيرنا عن التفكير؛ بعيدا عن الصورة السائدة التى وفقا لها يكون التفكير مصاحبا داخليا مخبوءا لكلماتنا(20). وعلى نحو مماثل فإن كثيرا مما يتمادى فيه سارتر (والذى فيه نشهد على بعض من أقواله ذات الوقع الأشد سلبية) هو مما يستهدف به تحقيق إعادة بلورة مماثلة، وما يعقبها من إعادة بلورة للمعنى. على سبيل المثال فإن دعواه الخلابة بأن «العالم إنسانى»، مستهدف بها التوجّه بنا بعيدا عن الصورة التى وفقا لها يكون ما هو حقيقى هو ما قد تتحقق كينونته باستقلال عن الأدميين. ومُجاهرة سارتر بأن «بدنى فى امتداده، مرتبط بالعالم - Oc باستقلال عن الأدميين. ومُجاهرة سارتر بأن «بدنى فى امتداده، موتبط العالم وفوعات التى وفقا لها لا يعدو البدن كونه موضوعا ماديا زائدا فى وسط [سائر الموضوعات الموجودة فى] العالم. وعندما يتقدم سارتر بدعواه – الـمُتمادَى فيها والسلبية الوقع معا الموجودة فى] العالم. وعندما يتقدم سارتر بدعواه – الـمُتمادَى فيها والسلبية الوقع معا المقصود بهذا هو نقل تفكيرنا بعيدا عن فكرة كون ما نراه – عندما نرى إنسانا آخر – لا يتعدى شيئا ماديا يتحرك.

أما بشأن ما يقترفه سارتر من «لعب بالكلمات»، فبالرغم من أن روح الدعابة لدى سارتر قلّما تلقى تقديرا؛ فيبدو لى أنه مرارا يلعب ويتلاعب ويستمتع، بالمعنى الحرفى لهذه الكلمات! بالتأكيد أن كثيرا من صوره المُتمادى فيها والسلبية الوقع مسلّية. وبالمثل فإزاء دعاواه المنطوية على المفارقة – من قبيل أن «الإنسان هو الموجود الذي هو ما

ليس هو، وليس هو ما هو، (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب) - يمكن جدا أن يكون أول رد فعل للمرء هو الضحك. كثيرا ما لوحظ أن الدعابة يمكن أن تكون من الأشد قوة بكثير، بين مشارط طاقم العلاج(21)، ولنا أن نشهد دعابة سارتر على ضوء ما يقترحه هو نفسه من قيام اللعب والمزاح كقُورى معارضة لما يسمّيه «روح الجدّيّة» Esprit de sérieux [في الأصل الفرنسي لمؤلّفه «الوجود والعدم»]: هذا الروح الذي هو «الإقصاء للواقع الإنساني، لصالح العالم.» (BN ص 580). إن روح الجدية، حيث الإنسان «يعتدّ بنفسه كموضوع»، وحيث على وجه الخصوص يرى القيم على أنها مسطورة في العالم باستقلال عن خياراته هو نفسه الحرة... هذا الروح هو من بين مظاهر المُخادَعة (22). واللعب يُناهِض هذا الروح، لأن اللعب «يطلق العنان للذاتية»: هو يتيح إمكانات مفتوحة، ويصوغ قواعده هو نفسه بنفسه (BN ص 580-581). وللمرء أن يدرك التحيُّزات الفكرية الواسعة الانتشار الجاري بحثها في هذا المقام، على أنها توفَّر نماذج لهذا الروح ذاته. وسارتر يستخدم السخرية Irony والوصف الهزلي Caricature لإغراء المفكر «الجاد» بالسخرية من نفسه - مثلما يفعل عندما يسِمُ مفهوم برجسون لوجود الماضي بأنه ويجعل له حضورًا كحضور الأله الحامي للدار، Preserving for BN) it the presence of a household god ص 109–110)، كما يستخدم نفس السخرية والوصف الهزلى؛ للشروع في الاحتفال بآفاق جديدة للإمكانية، على نحو ما كان عند استخدامه تعبيراته المُتمادَى فيها ومفارقاته.

مِن ثُمَّ فعندما نقرأ نحن الفلاسفة سارتر، لا نَسْأَلَنَ أنفسنا طيلة الوقت: «ما هي حججه لمساندة هذا الرأي؟ ما هي حججه ضد أولئك الذين ينتقدهم؟» فكثيرٌ مما يقوم به لا يتسق مع هذا النمط. من حيث إن سارتر قد أصاب في التوصيف الفنومنولوجي، فإنه ليس بحاجة إلى حُجّة. وأما بشأن من ينتقدهم سارتر، فسيظل الأمر في مفهومه متعلقا بدما الذي (أي أي تحيُّز) يقف عقبة أمام إقرار هذا المفكر بما يقر كإنسان بأنه صحيح، وكيف يمكن أن نعينه على التغلب على هذا التحيُّز؟» وأنا على تمام العلم بأن هذا خليق بالإيحاء إلى البعض بأن العلاج السارتري لاعقلاني، بمثل علمي بأنهم قد يرون في هذا مبررا لتقوية الاقتناع بأن العلاج السارتري لاعقلاني، بمثل علمي بأنهم قد يرون في هذا مبررا لتقوية الاقتناع بأن الفنومنولوجيا ليست فلسفة بالمعنى الصحيح. يوجد نوع من التحيير القبلي» القبلية مجرد زعم، وعلى

أن «المُناشدات» Appeals... مُناشدات الذهن و مُناشدات القلب (أو مُناشدات الفكر و مُناشدات الإرادة. يُنظر لفتجنشتاين CV ص 17) هي – بالتبادل فيما بينها – مستبعدة لمجالات الإقناع ومستنفدة لها (ما لم نشمل الإكراه، مثلما في تصوير ماري وارنوك لسارتر على أنه (يسوق قُرَّاءَه قسرا صوب تقبّل رؤية بعينها للعالم»: 1965 Warnock في المعقولة (1965). وعلى هذا ص 10)، وأن «مُناشدات الذهن» وحدها هي العقلانية أو المعقولة (23). وعلى هذا فربما يُسهم هذا الكتاب ككل، في جهوذ التطهّر من هذا الشيطان الفلسفي بالتحديد.

بند ختامى: قد يُظنُّ أن في إيراد ذكر العلاج، الافتراض سلفًا أن التحيُّزات الفكرية هي كلِّيَّةً مشاكل لا يعاني منها سوى أفراد. لكن تماما مثلما توجد منجتمعاتٌ هي بأكملها عنصرية أو معادية للسامية، فكذلك التحيُّزات الفكرية التي عيّنها الفنومنولوجيون (وربما مثلها التحيُّز القَبْلي الذي سلف توًّا تصويره أعلاه) هي متأصلة في المجتمع الغربي المُوجّه صوب التكنولوجيا والـمُقدِّس للعلم. بل إن أنماط التفكير هذه قد توصف بأنها من أعراض نفس تلك «الأزمة» في الثقافة الأوروبية، التي أطلقت تطوير هوسرل للمنهج الفنومنولوجي. بالتأكيد أن سارتر في المراحل اللاحقة من فكره اكتسب حساسية بالكيفيات التي يمكن بها للهياكل الاجتماعية أن تجعل الأصالة (بمعنى التحرر من المخادعة [خاصّةً]) أشد صعوبة. وعلى نحو ما جاء على لسان إحدى شخصيات سيمون دى بوفوار (في روايتها Les Mandarins [والتي يمكن ترجمة عنوانها -المستوحى من اسم طبقة كبار الموظفين في الصين الإمبراطورية - بـ اصفوة القوم]) ونعني «ديوبروي» Dubreuilh ذا الملامح السارترية، فإنه «في مكان مقوَّس، يصعب جرُّ خطّ مستقيم. ١ (حسبما اقتطف أنتوني مانسر من رواية بوفوار، في مؤلفه الوارد في ثبت المصادر برمز Manser ص 139). لكن طالما فَكّر المرء في المجتمع والأفراد على أن العلاقة التي بينهما، هي الأخرى علاقة داخلية وليست علاقة خارجية؛ فإن مهام مكافحة التحيُّز ات التي لدى الأفراد ليست مستقلة عن تلك المتطلَّبة بشأن هياكل مجتمعهم.

سارتر يسلط الضوء على أنماط فى التفكير واسعة الانتشار، مما اخترت له أنا وصف «التحيُّزات لصالح العلاقات الخارجية» و»التى لصالح الموجود» و»التى لصالح المعرفة». وهى أنماط تشكِّل عقبات بالغة أمام التوصيفات والاستنباطات للمعانى الجوهرية، والتى هى المهام للمحورية للفنومنولوجيا (علم الظواهر). وسنرى تأثير هذه

التحيُّزات بمظاهر متعددة وفي كمَّ متنوَّع من المجالات، عبر سائر هذا الكتاب حتى آخرِه. في الفصل التالى سننظر في الوعى، الذَّى هو معًا الأداة الأساسية للفنومنولوجيا وأحد موضوعات بحثها الأوَّليّة. وكما سنرى فإن التحيُّزات الفكرية التي ركَّزنا عليها في هذا الفصل من الكتاب، تُمثَّل خطرا على التوصيف الصائب للوعى، وسينبغى على سارتر أن يستخدم جميع الأساليب العلاجية المتاحة له؛ لكى يتغلب على هذه التحيُّزات.

هوامش الفصل الثاني:

- آ لا تردهذه الكلمة في مؤلف سارتر «الوجود والعدم» ((BN سرى ثلاث مرات بالتحديد: في ص 40 من المقدمة (xl) وفي ص 77 وفي جي 242. ويستخدم سارتر كلمة «غير منحاز» [Unprejudiced في الترجمة الإنجليزية] في الصفحة الثالثة من مؤلفه «الخيال» (الوارد في ثبت المصادر برمز I).
 - 2 على سبيل المثال في BN ص 113 و 249 و 534. ويُنظر كذلك I ص 46، و EH ص 51.
- 8 هذه استعصامٌ يمكن أن ندركه باعتباره ناجمًا عما يُتخذ من مسلك تجاه البيَّنة، وهو مسلكٌ كامِنٌ في صعيم المخادعة (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب). والرابط بين المخادعة والتحيُّر هو مما يقوم به سارتر نفسه، على الأقل عندما يتعرض للتحيُّرات التي في الحياة اليومية. يُنظر تحليله الذائع الصيت لمعاداة السامية (AS)، وبالمثل تحليل جوردون (Gordon 1995) للعنصرية المضادة للسود، وتحليل سيمون دى بوفوار لما نسميه اليوم «التعصب للنوع Sexism [مُولِّفها «الجنس الثاني»، التوارد في ثبت المصادر برمز SSI).
- 4 يرد هذا المفهوم كذلك لدى فتجنشتاين. وحتى إن رصدنا -من باب الدقة أن التعبير نفسه لا يرد بالنص إلا قليلا (على سبيل المثال فإن في PI ص 212 الشاهد الوحيد على استخدام هذا التعبير)، فإن المفهوم يتجلَّى ببالغ الوضوح.
 - 5 هذا على أية حال هو النحو المعتاد أن يُفهم به هيوم متى قُرثت أعماله.
- 6- ليس معنى هذا أنه من المستحيل أن يكون علم نفس متجذر في الفنومنولوجيا، «أمينا» وعلميًا في الوقت ذاته (يُنظر PP ص 8 من المقدمة أو xiii). بل إنه بهذا المعنى ليس بالضرورة أن يتمسك العلم به وجهة نظر علمية». وإلى حدًّ ما يُمثّل عالم نفس الأعصاب Neuropsychologist الكسائدر لوريا رؤية ممكنة لمثل هذا العلم، وهذا في مؤلفات له من قبيل «الرجل ذو العالم المُشتّت» The Man with a Shattered World إلى الأصل الإنجليزي] الصادر في سنة 1987. وكذلك ولكن في وقت أقرب إلينا، عالم الأعصاب Neurologist الدكتور أوليفر ساكس؛ صاحب المؤلفات التي من قبيل»الرجل الذي ظن امرأته تبعة Wiste for a Hat إنها مناهضةٌ لتعدّى Wife for a Hat إنها مناهضةٌ لعدلي أراض أجنبية بهدف الهيمنة عليها، كما أنها مُناهضةٌ لعلم يُزيّف في توصيفاته ما يدعي أنه يفسره.
- 7 هذا هو جوهر الشعار الذائع الصيت الذي رفعه فيلسوف هارفارد، ويلارد فان أورمان كواين، قائلا إن «الوجود من الله الله عنه الله الله عنه منفير متعلق [بغيره].» To be is to be the value of a bound variable (Quine ...)
 - 8 لنا في هذا المقام أن نُكرِّر أن هذا ربما لا يستبعد إمكانية رصد منطقًى متجدِّر في الفنومنولوجيا.
- 9 هنا قد يتعرف المعجبون بفكر جاك دريدا على بعض التشابهات بين ما يسميه هو «ميتافيزيقا الحضور» The وهذا التحيُّز، وربما كذلك بين التحيُّز لصالح الملاقات الخارجية وملاحظات دريدا على المتضادات الثنائية Binary opposites.
- 70 بما أنه ليس للموجودات في ذاتها سوى علاقات خارجية، وأنها لا تحوى شيئا لا وجود له (لا إمكانيات ولا احتماليات ولا ثغرات، ولا افتقارات أو ضروبا من الغياب، ولا قيما أو أي إحالة إلى ما يتجاوز الحاضر)، فإن لنا أن نوجز كلا من التحيُّز لصالح العلاقات الخارجية والتحيُّز لصالح الموجود، باعتبارهما تحيُّز الصالح ما هو في ذاته ضد ما هو لذاته.
- 11 -لكان مرلوبونتى تائقا إلى أن يضيف «التحيُّز لصالح المُصاغ له إدراك، ضد ما هو سالف الإدراك»! The إكنان مرلوبونتى rejudice in favour of the conceptualized over the pre-conceptual (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب).
- 12 لا بد من تعذير القرّاء من أن مفردة «بيّنة» Evidence عندما يستخدمها الفنرمنولوجيون، قد لا يُقصد بها في بعض الأحيان المعنى الذي نبحثه هنا، وهو «امتلاك البيّنة على شيء ما» أو «السُمصادقة/ اللاسُمادقة» في بعض الأحيان المعنى الذي نبحثه هنا، وهو «امتلاك البيّنة أي [كونه] أكيدًا. هنا يوجد بلا شك خطر الخلط [بين المعاني]. تُنظر على الأخص الفقرة الختامية للقسم الثالث من مؤلف سارتر «الوجود والعدم» (TTI

- 13 يُنظر ما ورد في الفصل الأول (من هذا الكتاب) من ملاحظات على كلمة «افتراض».
- 14 يُنظر لنا (كاثرين موريس) مؤلفنا المُشار إليه (في ثبت المصادر) برمز 1998 K. J. Morris.
- 15 كثيرا ما تُستخدم في الإنجليزية للتعبير عن مصطلحات آخرى يستخدمها القنومنولوجيون تعبيرات تحتوى على كلمة «الـمُعاش» Lived. التعبير الذي استخدمه هوسول، Lebenswelt [في الألمانية] كثيرا ما يُقابَل في الإنجليزية بتعبير The lived world [والعالم الـمُعاش»]. كذلك ترد على القارئ [بالإنجليزية] تعبيرات من قبيل «المكان الـمُعاش» Lived time والزمان الـمُعاش» Lived space. ويبدو لي أن في هذا ما يتعلق بمعنى مختلف لكلمة «مُعاش»: ليس ما في الأمر أن هذا أو ذاك يوصف بأنه مُعاش» كنقيض لكونه معروفًا، بل إن الحديث عن العالم الممُعاش أو عن المكان المُعاش أو عن الزمان الممُعاش، هو الحديث عن العالم والمكان والزمان على عن العالم الممُعاش أو عن الزمان المُعاش، هو الحديث عن العالم والمكان والزمان على نحو ما تعرى تجربته، لا على نحو ما تدركه وجهات النظر العلمية. أنا شخصيا [كاثرين موريس] يغلب على استخدام كلمة «الحياة» Life من كلمة «المُعاش» Lived world الهذا السبب، على صبيل المثال اعالم الحياة المعروف»، ومن ثمّ أبقي على تعبير «البدن المُعاش» Lived body.

 Lived body (البدن المُعاش المين المعنى المضادل عني المعروف») ومن ثمّ أبقي على تعبير «البدن المُعاش» لين المعنى المضادل عني هموروف»، ومن ثمّ أبقي على تعبير «البدن المُعاش» Lived body.
- 16 استخدمت المؤلفة في هذا الموضع واحدا من أنعال اللغة الإنجليزية، لم يعد يُستخدم في هذه اللغة، ولا هو يرد في معاجمها المحدثة. وهو To unease الذي اخترنا له الفعل التقلقل، كمُقابل باللغة العربية في متننا A prerequisite for a thinker's accessibility to therapy will be a هذا. والجملة بكاملها هي: معاجمها المحدثة بالمنافة والمنافق و susceptibility to unease in the face of his doubt...etc ويذّكر قاموس أوكسفورد (الأقصر) للغة الإنجليزية Shorter Oxford English Dictionary في الطبعة الثالثة (والمُنتَّحة) سنة 1956 (ص 2296) أن أقرب استخدام للفعل في نصوص اللغة الإنجليزية المعتمدة، لم يتعد زمنُه سنة 1515 أع.ب.
 - 17 على نحو ما بالمعنى الذي يقصده ريتشارد مرفين هير (Hare 1963 على الأخص في الفصل التاسع).
 - 18 يُنظر قولٌ مرلوبونتي عن التجريبية إنها (يمكن دائما أن تحتج بأنها لا تَفهم. ا (PP ص 23).
 - 19 حسب المقتطف الوارد لدى Moi 1990 من 28.
 - 20 يُنظر Baker 2004 الفصل الثامن.
- 21 هذا بند يقرّ به بجلاء فلاسفة من قبيل نيشه وفتجنشتاين، وإن قلما جُعل موضوعا لبحث. وكتاب كاثلين هيجنز الذي خصصته لكتاب نيشه «العلم المرح» The Gay Science جاعلة عنوان كتابها هي «الارتياح المُضحك» Comic Relief يتخذ مقدمته المنطقية من شيء من هذا القبيل. وقد اشتهر ما قاله فتجنشتاين يوما عن إمكان المرء تأليف كتاب فلسفى بأكمله لايكون قوامه سوى النكات الهزلية، وبالفعل قفي كتابه «الأبحاث الفلسفية» (PI في ثبت المصادر) الكثير من النكات التي قلما تفهم على أنها كذلك.
- 22 أفاد عدد من الشراح (ريماً تجيء في مقدمتهم لندا بل: Bell 1989 الفصل الخامس) من التناقض بين اللعب والجدّيّة، عند بحث ملاحظات سارتر على الأخلاق. وما أحاول أنا [كاثرين موريس] أن أوحى به هنا، هو أننا نرى هذا التناقض كمؤدٌّ لدور رئيسي في النسيج العلاجي الذي في منهج سارتر الفلسفي.
- 23 قامت كوراً دياموند (Diamond 1991) بالأخص في الفصل الحادي عشر) بالكثير لمكافحة هذا التحيُّز القَبْلي بالتحديد.

الفصل الثالث

الوعي

ما هو الوعى؟ قد نشعر بأننا كنا نعرف الإجابة على هذا السؤال قبل أن نطرحه على أن نطرحه على أنفسنا. أما الآن، وقد طرحنا السؤال وأصبح علينا أن ندلى ببيان عن الوعى؛ فإننا لا نعود نعرف الإجابة (1). قد يبدو لنا الوعى شيئا غامضا يتعذّر وصفه. في هذه الحالة قد يجدى أن نذكّر أنفسنا بكيفية تناولنا له في أحاديثنا... باستخداماتنا المعتادة لكلمتى «الوعى» وحتى إن بدا في هذا ما يذكرنا بالحياة اليومية العادية.

فى استقصائنا التمهيدى، سيكون التركيز على الفعل: «يعى»، وبالتالى على الصفة المشتقة منه: «واع»، بأكثر منه على الاسم: «وَعْي». ولهذا جدوى «علاجية»! هناك الكثير من التحيُّزات الفكرية الخليقة بالتداخل مع فهمنا الصائب للوعى. جانب من السبب فيما يغلب علينا من التفكير فى الوعى كشىء غامض يتعذر وصفه، هو بالتأكيد أنه يغلب علينا أن نفكر فيه – فى المقام الأول -باعتباره شيئا. لكن التركيز على الفعل بدلا منه على الاسم... السؤال عن «ما الذى يعنيه كان المرء واعيا؟» أو «ما الذى يعنيه كان المرء واعيا بشىء؟» بدلا من «ما هو الوعى؟»، قد يحول دون الإغراء بالتفكير فى الوعى المرء واعيا بشىء؟» بدلا من «ما هو الوعى؟»، قد يحول دون الإغراء بالتفكير فى الوعى ما سارتر – كما يفعل أحيانا – إن الوعى لا شىء، فإن جانبًا مما يعنيه لا يزيد عن هذا: إن الوعى ليس شيئا ما.

إن أبرز المعالم في هذه الساحة، هي إمكان كون الفعل: «يعي»، فعلا لازما أو فعلا متعديا. أي أن بإمكاننا إما ذكر «كون المرءواعيا» (في مقابل كونه لاواعيا)، وإما ذكر «كون المرءيعي هذا أوذاك» أو «كون المرءيعي أن هذا هوالذي يقع، أوذاك)» (في مقابل كونه غير واع). عندما يكون الفعل لازما، ويكون معناه عكس معنى ما يقع من الشخص «اللاواعي»، فإنه يعنى - بصفة عامة - شيئا ما من قبيل: «يكون مستيقظا» أو «لم يعد في غيبوبة»...

إلخ. («هل المريض يعى الآن؟»، بمعنى «هل استرد وعيه؟»). وعندما يستخدم الفعل في صيغة الفعل المتعدى (ذكر «كون المعرء يعى هذا اوذك»)، أى عندما يكون معناه عكس معنى ما يقع من الشخص «غير الواعى»، فكثيرا ما يشير إلى شيء ما من قيل «قدرة المرء على أن يكون واعيا»، مثلما في قولنا إن «البشر واعون» بمعنى أن «لديهم القدرة على أن يكونوا واعين بد...» أو كذلك واعين أن [أو بان،]، أو عندما نقول: «هل الأسماك واعية؟» متسائلين عن إمكان كون الأسماك واعية بد...، أو واعية أن! هذا استخدام له بوجه خاص أهميته متى تعلق الأمر بفهم سارتر: فوفقا له يكون السؤال الواجب طرحه عن أى شيء الأساسي بأكثر من أى من غيره من الأسئلة – هو بالتحديد عما إذا كان ذلك المتساءل عنه واعيا (بهذا المعنى) أم لا. وهذا رغم أنه – للغرابة إلى حد ما – لا يطرح هذا السؤال عن الأسماك، بل ولا عن أى كائن آخر غير بشرى التقسيم الأنطولوجي [أى بناء على علم الوجود: الأنطولوجيا] لديه هو إلى كائنات واعية، هي – نموذجيًّا – البشر، الذين يطلق على كل منهم صفة «الكائن في ذاته»، والكائنات غير الواعية، والتي يطلق على كل منها صفة «الكائن في ذاته». والأخيرة هي – بصفة عامة – الموائد والمحابر والمجلدات، واضحا أين يجب تحديد موضع لها.

فى استخدام اللغة الإنجليزية للصفة المشتقة من الفعل فى صيغته المتعدّية «يعي»: يمكن للمرء أن يعى شيئا ما To be conscious that، أو يعى أنّ To be conscious of الكن اللغة الفرنسية لا تبيح هذا الاستخدام الأخير... لا تبيح التعبير بـ Conscient que لكن اللغة الفرنسية لا تبيح هذا الاستخدام الأخير... لا تبيح التعبير عنه فى الفرنسية بـ (يعى أنّ) فى مقابل Conscient de أو Conscient de التعبير عنه فى الفرنسية بـ مما يجرى التعبير عنه فى الإنجليزية بـ Conscious that، يتم التعبير عنه فى الفرنسية بـ الدى التعبير عنه فى الإنجليزية ليكون لديه وعى بكون (كذا هو...)]. إلا أن سارتر لا يشغل نفسه بهذا الاستخدام الأخير، لا يشغل نفسه بهذا الاستخدام الأخير، الذى فى اللغة الفرنسية، بل إن تركيزه هو بأكمله على «الوعى بـ ومينته المتعدية، الأول من استخدامات اللغة الإنجليزية للصفة المشتقة من الفعل فى صيغته المتعدية، على نحو ما ورد فى بداية هذه الفقرة [Conscious of] ... تركيز سارتر، هو على الوعى بالموضوعات؛ ويصفاتها: بالمربّى ... بير ودتها اللزجة، وبيير؛ وبأنه لا يستدعى – كرد بالموضوعات؛ ويصفاتها: بالمربّى ... بير ودتها اللزجة، وبيير؛ وبأنه لا يستدعى – كرد

فعل على مسلكه - سوى لكمة على أنفه! وتأكيد سارتر أن كل وعي هو وعن بشيء ما، يضيف مزيدا من التفصيل إلى دعواه بأن الوعى لا شيء... هو ليس شيئا، بل إنه صلة... صلة بين ذات وموضوع، وإن كان بعض الحذر مطلوبا هنا: فالذات لا هي الأنا المتعالي Immaterial مثلما لدى هوسرل، ولا هي الذهن اللامادي Transcendental ego مثلما لدى ديكارت؛ بل هي بدنًّ/ ذات Body-subject (ينظر الفصل الخامس من هذا الكتاب). والموضوع لا هو تمثُّلٌ في الوعي، ولا هو شيء مادي منعزل، بل هو كلية ذات دلالة؛ داخل مجال للإدراك وللفعل (ينظر أدناه، والفصل السادس من هذا الكتاب).

إن عبارة «كون المرء واعيا بشيء ما» تبدو مبهمة! علينا بالأحرى التفكير فيها باعتبارها تعميمية Generic. سماع تغريد طائر، ورؤية نبات الفطر [«عيش الغراب»]، والغضب من بيير، والخوف من الفاقة، وتخيُّل ملمس ما، وتذكُّر المرء هفوة ارتكبها، وغير هذا وذاك: إنما هي كلها كيفيات للوعي بشيء ما. وكل منها له خصوصياته، وله كذلك ماهيته؛ الجاهزة للبحث الفنومنولوجي فيها. وكثير مما يقوله سارتر في مقدمته لمؤلَّفه «الوجود والعدم»، يكون فهمه أيسر، إذا جُعل في سياق الإدراك: رؤية شيء ما... لمؤلَّفه «الوجود والعدم»، يكون فهمه أيسر، إذا جُعل في سياق الإدراك: رؤية شيء ما...

عند هذا الحد، ظل تركيز مهمتنا الاستطلاعية على موضوعات اخرى غير الوعى. لكن سارتر يضيف إلى تأكيده أن الوعى وعي بشيء ما، دعواه بأن كل وعي هو وعي بذاته. هذا التعبير الاستثنائي إلى حد ما، يتم نقله إلى اللغة الإنجليزية بكلمتى «الوعى بالذات» Self-consciousness. إلا أن تعبير سارتر، لا تكاد تكون له صلة بالاستخدام الإنجليزي العادى لتعبير «الوعى بالذات»، الذي يعنى - في معظم الأحوال - شيئا ما من قبيل «الحرج الذي يستشعره أولئك القلقون بشأن آراء الآخرين في سمات طابعهم أو فكرهم»، وقد نضيف: «أو في ملابسهم أو مرأى أبدانهم (مظهرهم الخارجي بصفة أو فكرهم»، وقد نضيف: «أو في ملابسهم أو مرأى أبدانهم (مظهرهم الخارجي بصفة عامة) أو براعتهم في الألعاب الرياضية... إلخ، الإطلاق ما 156). ورغم أن انتباه سارتر إلى هذا البعد للخبرة الإنسانية، انتباه ثاقب (فنجده يصف هذا بأنه انتباه المرء إلى نفسه كشيء في أنظار الآخرين، وكذلك يفرد له موقعا مركزيا في تحليلاته المرء إلى نفسه كشيء في أنظار الآخرين، وكذلك يفرد له موقعا مركزيا في تحليلاته لما يدعيه لما يدعوه «الوجود للآخرين»، وتحليلاته للبدن أيضا)، فإنه ليس على الإطلاق ما يعنيه لما يدعوه «الوجود للآخرين»، وتحليلاته للبدن أيضا)، فإنه ليس على الإطلاق ما يعنيه

عندما يقول إن كل وعى هو وعى بذاته. وأكاد أظن أن نقل هذا - إلى اللغة الإنجليزية - بكلمتى «الوعى بالذات» [Self-consciousness] يمثّل مصدرا لشيء من سوء الفهم. بالأحرى تكون الدعوى بأن كل وعى هو وعى بذاته، هى الدعوى بأن كون المرء واعيا بلزوجة المربى - على سبيل المثال - هو كونه فى الوقت نفسه واعيا بكونه واعيا بلزوجة المربى؛ وإن لا تكاد هذه الدعوى تفسّر نفسها بنفسها.

فى ما يلى من سائر هذا الفصل، سننظر بإيجاز فى التمييز بين «الوجود فى ذاته وهالوجود لذاته»، ثم بمزيد من التفصيل فى دلالات الدعوى بأن كل وعى هو وعى بشىء ما. وختاما فى الدعوى البالغة الصعوبة، بأن كل وعى هو وعى بذاته.

الوجود في ذاته ، والوجود لذاته

وفقا لسارتر، فإن للوعى موقعا مركزيا فى الواقع الإنسانى؛ ليس لأن البشر بالضرورة واعون، بل لأن استكشافا تاما للوعى يستتبع استكشافات أخرى فى الوعى... استكشاف ذاته، واستكشاف موضوعاته، واستكشاف مواصفاته، مما ستكون نتيجته فى النهاية وصفا من جميع الزوايا، لوجود البشر من حيث ما دعاه هيدجر «الوجود فى العالم»... من حيث إنهم ذوات متجسدة منظمرة فى عالم ذاتى التفاعل، قوامه موضوعات ذات دلالة... موضوعات مفعمة بالقيم. هذا يعين على تفسير السبب فى استخدام سارتر أحيانا لكلمتى «الوعى» والواقع الإنسانى» على نحو تتبادل فيه الكلمتان دلالتيهما وموقعيهما فى السياق، والسبب فى ما يلوح أحيانا من كون المصطلح التخصصى «الوجود لذاته» يشير بدقة إلى الوعى، وما يلوح أحيانا أخرى من إشارة نفس المصطلح إلى الإنسان بصفة عامة.

لماذا - بخلاف السابقة التاريخية المتمثلة في هيجل - نجد سارتر ينتقى هذين المصطلحين بالتحديد: «الوجود لذاته»، والوجود في ذاته» إن نفس كون كل وعي وعبًا بشيء، هو أحد خيوط الاسترشاد داخل بيت التيه هذا (4). سارتر يُنبؤنا بأن الوجود في ذاته هو في ذاته، أما الوجود لذاته فلا (BN ص 41-42 من المقدمة أو xli-xlii). من كون الوعي [وعيا] بشيء، يمكن أن نستدل أن الوعي لا هو شيء Thing ولا هو مُحتو من كون الوعي ليس له «داخل» «Consciousness has no «inside» ليس هو الا هذا الموجود متجاوزًا ذاته. (IFI ص 5). من حيث إن الوعي هو علاقة بين ذات

وموضوع، فليس في إمكانه الوجود بلا موضوع، بأكثر مما يكون للعلاقة التي تصفها عبارة «فلان أطول من ...» إمكان الوجود دون أن تُستكمل العبارة. أحيانا يصف سارتر الوعى بأنه «افتقار مستديم» Perpetual lack. وعلى العكس تكون الموجودات في ذاتها «كاملة في ذاتها»: هي لا تفتقر إلى شيء. وحتى إن وصفنا الأشياء المادية أحيانا بأنها «تفتقر» إلى شيء ما أو «ينقصها» شيء ما، أو كانت لنا خبرات بها باعتبارها على هذا النحو، كأن نقول مثلا إن «القمر ناقص بمقدار الربع»، أو إن «هذا الكرسي تنقصه إحدى القوائم»، فإن هذه الأوصاف والتجارب هي دائما متعلَّقة بمشروعات الموجودات الواعية وبأهدافها (BN القسم الأول، ص 1).

القصدية

إن الدعوى بأن كل وعى هو وعى بشيء ما، هى الدعوى بأن كل وعى هو قصدى Intentional، وهو مصطلح فتى أخذه سارتر عن هوسرل (5). ولغة سارتر فى مقاله الوجيز والنابض بالحيوية «القصدية: فكرة أساسية فى فنومنولوجيا هوسرل (1FI) فى ثبت المصادر] تكشف عن نفس الحماس الذى أثارته فى سارتر فكرة القيام بالفلسفة بدءا من شراب المشمش، عند أول لقاء له بالفنومنولوجيا (علم الظواهر). هذا المقال القصير – بمثلما بحث موضوع «القصدية» فى مقدمة مؤلف سارتر «الوجود والعدم» – يُركِّز صراحة على ما يمكن إضفاؤه على القصدية من دلالات مُناهضة للمثالية، وبالتالى لفكر هوسرل. وسننظر أدناه فى حُجج سارتر بهذا الشأن. إلا أن كثيرا مما وجده الفنومنولوجيون الفرنسيون بهذه الجاذبية لدى هوسرل، مكمنه ما أتاحه لهم من تعبيرات يصفون بها موضوعات الوعى – من قبيل «مُكعّب النرد» – والتى كان مصدرها رُوّاد علم يفس الجشطلت.

القصدية وموضوعاتها

بالإضافة إلى «القصدية» يستمد سارتر من هوسرل طائفة من المصطلحات ذات الصلة: «الافتراض» To posit و، الموضعي، Positional و، مؤسّس، Thetic فات الصلة: «الافتراض، To posit و، الموضعي، بشيء ما، بالقول إن كل وعي كذلك يمكن التعبير عن الدعوى بأن كل وعي هو وعي «موضعي» بموضوع ما، و، مؤسّس، له في نحو مُماثل (6). هذا وإن محاولة الاستباق إلى تفسير هذه المصطلحات قد تجترً

كلمات من قبيل «الانتباه» Attention أو «التركيز» Focus، لكن الكلمات التي من هذا القبيل محدودة الجدوى: فهي أوّلا لا تقيم وزنا لمسألة ما إذا كان افتراضُ موضوع، يستتبع إنشاء مفهوم Conceptualization، وثانيا قد تُغرِي بصورةٍ مضلَّلة لموضوع الوعى كموضوع معزول.

«قبل المفهومي» في مواجهة «المفهومي»: البعض - ومن بينهم مرلوبونتي - قد علَّقوا أهمية كبرى على التمييز بين ما هو «قبل مفهومي» Pre-conceptual- وما هو «مفهومي» Conceptual. ومفهوم الانتباه أو التركيز، لا يعدو عدم إقامة وزن لهذا التمييز(7). هل انتباهي إلى قطّتي الرقطاء التي على الوسادة هو تطبيقي نمفهوم «القطة الرقطاء» على موضوع إدراكي؟ هل أنا - بتعبير هربرت فنجاريت - «أعرب» لنفسى عن هذا الملمح للعالم؟ إن الإعراب هو ممارسة مهارة مكتسبة هي «مُقولبَةً» Modeled على فعل هذا، حتى وإن لم تستتبع بالفعل قولى أو تدويني شيئا (Fingarette 1969) ص 38–39). وقد يذكر فلاسفة آخرون «الإعراب» بأعتباره «ممارسة قدرات إدراكية» Exercising conceptual capacities. ويذهب مرلوبونتي إلى أن انتباهنا الإدراكي الأشدّ أساسية إلى العالم، انتباهٌ «قبْل مفهومي»: إنه لا يستتبع الإعراب، بل على العكس يسبق وعيُّنا الإدراكي قبل المفهومي بالأشياء التي في العالم...يسبق قدرتنا على إنشاء مفاهيم لهذه الأشياء وتكوين أحكام عليها، ويدعم هذه القدرة. وسنجد مرلوبونتي مُشيرًا إلى استحالة عملية للإعراب تماما عمّا يدركه المرء: هذا ليس مجرد قطة رقطاء، بل قطة بعينها... صغيرة... نحيفة، لونها يغلب عليه الأغبر الزُّغَبيّ. وعليها بقع بلون بُنِّيّ داكن، تكسو ظهرها وجانبيها. وليس على فرائها بقع فحسب بل وخطوط، تمتد على أطرافها وتلتمع على جبهتها. كما سنجد أن مرلوبونتي يسترعى الانتباه إلى كون المفهوم العام الذي تُعبِّر عنه كلمة (مُبقّع)، قد يبدو أكثر حسما بكثير من نفس الملمح المتصل بالتبقيع، من بين ملامح الموضوع الإدراكي الذي أمامي. على سبيل المثال لا يمكنني أن أورد بالضبط عدد البقع التي أبصرها، وتلك منها التي باللون البني الداكن بها شعيرات أبهت لونا. بالإضافة فلأن كل شعيرة لها طول معين، فإن أطراف البقع الداكنة خشنة، وهي تبدُّل عندما تتحرك القطة قليلا. مِن ثُمَّ فإن تبقيعها تبقيعٌ فراثى... إلخ.(8).

بل ويربط مرلوبونتي سارتر بالرأى المضاد: إنه يرى سارتر واقعا في أَسْر تحيَّو لصالح

المفهومى ضد قبل المفهومى، ويفترض أن مصطلح سارتر «الافتراض» To posit (فى دعواه أن كل وعى يفترض موضوعا) مماثل لـ «إنشاء المفهوم» أو لـ «الإعراب». وليس من الواضح على الإطلاق أن مرلوبونتى محقٌ فى هذا الذى يقوم به، ولكن بما أن مرلوبونتى هو بلا شك أشد وضوحا من سارتر بشأن التمييز بين قبّل المفهومى والمفهومى، فلا يبدو أن هناك سببا وجيها لعدم إقرار سارتر بما يوضحه مرلوبونتى.

خلفيات وآفاق

إن الفكرة التي لا تقيم وزنا للـ«الافتراض» بل تستبدل به مصطلحات من قبيل «الانتباه إلى» أو «التركيز على»، مضلّلة إذا اعتدّ بها على أنها تعنى أن المرء واع بالموضوع الذى يُركّز عليه، بمعزل عما يسميه هوسرل «آفاق» الموضوع، بما فى ذا خلفياته أيضا. علينا أن نفهم أن كل وعي مُفترض - موضعي... مُؤسّس - بموضوع، مؤسسًا. أنا فى هذا المقام ألتزم باصطلاح سارتر على وضع حرف الجر الذى يربط مؤسسًا. أنا فى هذا المقام ألتزم باصطلاح سارتر على وضع حرف الجر الذى يربط الوعى بموضوعه [Of فى الإنجليزية، والـ«باء» فى العربية] بين قوسين(9). هذا الوضع بين قوسين يَعنِي أمرين: الأول أن الوعى غير الموضعى بالخلفية، ليس فعلا للوعى الموضعى بالموضوع. والثاني أن حرف الجر الذى يربط الوعى بموضوعه [Of فى الإنجليزية، والـ«باء» فى العربية]، ليس حرف الجر الذى يربط الوعى بموضوعه [Of فى الإنجليزية، والـ«باء» فى العربية]، ليس حرف الجر الذى يفترض القصدية: الخلفية هى جزء لا يتجزأ من التجربة الإدراكية للموضوع الذى يتم التركيز عليه، ولكنها ليست هذا الموضوع نفسه.

لقد أخذ الفنومنولوجيون عن هوسرل فكرة وجود الحيِّز من الروَّى الخلفية A zone (Ideas I§ 35)، وعن علم نفس الجشطلت فكرة متصلة بهذا، هي أن أقل وحدة ممكنة للإدراك ليست إحساسا ذريًّا An الجشطلت فكرة متصلة بهذا، هي أن أقل وحدة ممكنة للإدراك ليست إحساسا ذريًّا atomic sensation وإنما هي شكلٌ على خلفية [يُنظر الفصل السابق]. الفنومنولوجيون يفترضون وجود بعض الغموض في فكرة تجرية إدراكية – على سبيل المثال – لقطة مُبقَّعة بلا خلفية (هي بعض الشيء مثل أنياب للقطة بلا قطة!). إذا فهمنا موضوع وعي إدراكي على أنه ما يعتنى به المرء مَثَلا أو ما يركّز عليه، فإن هذا الموضوع هو عندئذ «الشكل»: ما أنظر إليه هو الخلفية المبقعة. غير أن جانبا من التجرية الإدراكية هو الخلفية الفعلية: الوسادة التي تكوّمت

القطة فوقها، والأريكة الموضوعة الوسادة عليها... إلخ. وستكون تجربتى الإدراكية لنفس القطة المبقعة فوق وسادة مختلفة، أو فوق نفس الوسادة وقد وُضعت على الأرض؛ تجربة مختلفة. إن كانت هذه الأشياء أجزاء من تجربتنا الإدراكية، فنحن إذن واعون (بــ)ها، ولكن غير مُركِّزين عليها (فرضًا): الأشياء التي في الخلفية كانت «هي الأخرى «مُدركة»، [كانت هي الأخرى] هناك إدراكيًّا Perceptually there في «مجال الرؤية»... ولكنها لم تكن مُبرَزة، لم تكن مُبرَزة، لم

بِلُغة سارتر أن كون المرء واعيا وعيا موضعيا بالقطة، هو في الوقت نفسه أن يكون واعيا (ب)الوسادة [وعيا] الموضعي هو المحتماليّا وعي موضعي: كل ما أنا بحاجة إلى دusion. هذا الوعي اللاموضعي هو احتماليّا وعي موضعي: كل ما أنا بحاجة إلى القيام به لتفعيل [هذه] الاحتمالية To actualize the potentiality هو نقل انتباهي من القطة إلى الوسادة التي ترقد هي فوقها. القول إن وعيي الموضعي بالقطة هو في نفس الوقت وعي الموضعي (ب)الوسادة، هو القول إنه توجد علاقة داخلية بين الشكل (القطة) والأرضية (الوسادة). هذا يتكشف من انتباهي إلى عدم كون وعيي الموضعي بالوسادة، شيئا جديدا كليّة بالنسبة لوعيي الموضعي السابق بالقطة، إذا حوّلْتُ انتباهي منها إلى الخلفية. بل إن وعيي الموضعي بالوسادة – ما أن حولّت انتباهي إلى ما كان من قبل هو الخلفية – هو في نفس الوقت وعيّ الموضعي (بـ)القطة، والتي صارت عندئذ خلفيةً للوسادة. مِن ثَمَّ يكوِّن الشكل والخلفية وحدة تركيبية An organized whole م... يكوِّنان

هذه الخلفية هي جانب مما يسميه هوسرل «الآفاق الخارجية» Inner horizons أيضا. على سبيل المثال للموضوع، غير أن الأشياء لها «آفاق داخلية» Inner horizons أيضا. على سبيل المثال – كما أقرَّ كذلك رواد علم نفس الجشطلت – فإنه «في كل إدراك خارجي، توجد إحالةٌ إليه من الجوانب «المُدرَكة أصلا» لموضوع الإدراك «The «genuinely perceived إليه من الجوانب «المُدرَكة أصلا» لموضوع الإدراك «sides of the object of perception المعنيّة أيضا، والمعنيّة أيضا، (CM§19) المنفضة أو المصباح – كما ندرك أيّا منهما – شيءٌ «مُعتم» Opaque أو «عبرظاهري» Transphenomenal ، بتعبير سارتر. طالما أنا «أرى» جانبا واحدا من المصباح فقط، فإن الجوانب الأخرى – التي يؤثر هوسرل لكُلُّ

منها صفة «الصورة الجانبية» Profile (Abschattung إبالألمانية]) - هي مخفية عنى. لكن بتعبير مرلوبونتي فإن «للجانب الخفيّ حضورا بطريقته الخاصة»: ليس ما في الأمر مجرد معرفتي أو استدلالي أنه ثمّت، بل إن الموضوع يظهر ككُلِّ عبر «نوع من التركيب العملي» A kind of practical synthesis: بوسعى أن ألمس المصباح، وليس ذلك المجانب منه المُوَّجه صوبي فحسب بل الجانب الآخر أيضا. كل ما على هو أن أمد يدى للإمساك به. (PrP ص 14). أو إن «الجانب غير المرثى مُتاحٌ لي كهمرثيّ من موقع رؤية آخر ، (PrP ص 15، ويُنظر BN ص 322) (11). وسارتر يعبّر عن هذا بالقول إن الجوانب المرثية بالفعل (BN ص 322).

إذن فإن كون المرء واعيا بالمصباح، هو كونه واعيا وعيًا موضعيا بالجانب المُوَّجه صوبه من المصباح، وفي الوقت نفسه واعيا وعيا لاموضعي (ب) الجوانب المخفية. ونُكرِّر أن هذه الضروب من الوعي اللاموضعي هي - احتماليًّا - ضروب من الوعي الموضعي يمكن تفعيلها بالسير حول المصباح حتى الجانب الآخر منه. وكذلك نكرر أنه توجد علاقة داخلية بين مختلف الصور الجانبية للمصباح. الموضوع نفسه - المصباح - هو كلُّ مُنظَّم... هو وحدة تركيبية لصوره الجانبية: الموضوع لامُتاحٌ كمجموع لا مُتناه لسلسلة غير محدودة من رؤى من مختلف المنظورات، في كل منها يكون الموضوع مناحا، ولكنه لا يُتاح بأكمله في أيَّ منها (PrP ص 15-16، ويُنظر BN ص 23 من المقدمة أو المؤلمة المؤل

فى هذه الحالة هى الأخرى، قد تتدخل التحيُّزات الفكرية فى توصيفنا للتجربة الإدراكية: فى المقام الأول فإن إدراكنا للمصباح يشمل وعينا (ب) بجوانبه (أو بصوره الحانبية) المغائبة. وأولئك الواقعون فى أسر التحيُّز لصالح الموجود، سيعترضون على كون ضروب الغياب حقيقية. بل سيدفع مفكرون من هذا القبيل بأن الصور الجانبية الغائبة لا يمكن أن تكون أجزاءً من التجربة الإدراكية للمصباح، وهذا على أساس أن الإدراك. عملية سبية A causal process ... أن الجوانب المخفية هى خارج خط الرؤية، ومن عملية سبية لا يمكن أن تصل أشعة الضوء المنعكسة منها إلى عدسة العين، فلا يمكن بأى حال من الأحوال أن تلعب دورا سبيا فى إحداث الإدراك. هذا الدفع الإضافى يكشف عن التحيُّز لصالح العلاقات الخارجية. بالإضافة فكما رأينا، توجد علاقات داخلية بين

الخلفية والشكل وبين مختلف الصور الجانبية للموضوع بعضها والبعض؛ والتحيز لصالح العلاقات الخارجية سيعوق الإقرار بكل هذا.

من الواضح بما فيه الكفاية أن هذه التحيَّزات ستتحالف للعمل على إفقار تجربتنا الإدراكية، إذا سمحنا لها بأن تسود. لن يبقى لنا سوى عالم من «الموضوعات» التى نحن بمعزل عن بيئاتها (خال من أى حسَّ بالاستمرارية، عندمًا تحولنا بانتباهنا – على سبيل المثال – من القطة إلى الوسادة، أو من إحدى الصور الجانبية للمصباح إلى أخرى)... عالم هو بالإضافة ثنائى الأبعاد، مثل أيَّ من واجهات المبانى تلك التى تُبنى كمناظر صناًعية مُصمَّمة للتصوير في أفلام السينما! هذا ليس العالم الذي نعيش فيه كآدميين.

الأهمية الفلسفية للقصدية

قد يكون مُغريا الإيحاء بأن أطروحة «القصدية» مُبَسَّطة: طالما ظل تركيزنا على استخدام الصفة المشتقة من الفعل المتعدى «يَعِي»، وهي الصفة الداخلة في تركيب جملة: To be conscious of [بالإنجليزية] أو Avoir conscience de إبالفرنسية]؛ فعندئذ لا يتعدى الإقرار بأن كل وعي هو وعي بشيء ما، كونه إحدى الحقائق الأجرومية [حقائق قواعد اللغة]، والتي لا تكاد – بأى حال من الأحوال – تستحق الارتقاء بها إلى مستوى الكشف الفلسفي المثير. إلا أنه واضح أن سارتر يفكر في الدعوى بأن كل وعي هو وعي بشيء ما، باعتبارها مُهمَّةً فلسفيًا على نحو بالغ؛ ومثمرة. إذن فما هو الشديد الثورية في هذه الفكرة، وفقا لرأيه؟

إن القول بأن الوعى «قصدى» هو القول بأنه «ما من وعى لا يفترض موضوعا متعاليا 'There is no consciousness which is not positing a transcendent object 'Positing من 27 من المقدمة أو (xxvii). وقد سلف ذكرنا لمصطلح «الافتراض» BN) أما عن مصطلح «مُتَعال» Transcendent فكثيرا ما يبدو ملتبسًا في كتابات سارتر الفلسفية، بالرغم من أن استخداماته كافة لها نفس المعنى الجذرى الذي هو «التجاوُز» To go بالرغم من أن استخدامات كافة لها نفس المعنى الجذرى الذي هو «التجاوُز» (12). ومما يتصل بما نقوم ببحثه في هذا الموضع، اثنان من الاستخدامات (12). في أولهما يتساوى ما هو «متعال» بما هو «عبر ظاهرى» Transphenomenal: بحيث إن الموضوع المُدرَك يتجاوز أيًّا من ظاهرة بعينها أو من مظهر بعينه. وقد رأينا سلفا أن الموضوع المُدرَك – المصباح مثلا – متعالً بهذا المعنى، وهو معنى يستخدم سارتر له

كلمة «مُبهم» Opaque. وفي استخدام آخر تتم مقابلة ما هو «متعال» بما هو «مُتلازم» (Contained within أو ما هو «مُحتوَى بداخل» Contained within، ومن الواضح أن سارتر عندما يقول إن كل وعي يفترض موضوعا متعاليا، فإنه يعنى «متعاليا» بهذا المعنى: إن كل وعي فيتجاوز نفسه، من أجل أن يبلغ موضوعا.» Every consciousness 'transcends' (المصدر السابق عينه، وغين الصفحة).

على هذا فإن سارتر يستدل على ما هو «متعال» بالمعنى الثانى مما هو «متعال» بالمعنى الأول: «وجود المائدة هو فى الحقيقة مركز تعتيم للوعى. ولسيتطلب الأمر عملية لا نهاية لها، لحصر مجموع محتويات أي من الأشياء. وإدخال التعتيم فى الوعى، سيعنى إحالة الحصر الذى يمكن أن يقوم به الوعى لنفسه... سيعنى جعل الوعى شيئا، وإنكار الكوجيتو [و «الكوجيتو» هو مقولة ديكارت بأن من يفكر، يَستنتج أنه موجود، مما يفعله هذا، أى من كونه يفكر].

مِن ثُمَّ فإن المائدة «ليست في الوعي، بل ولا في القدرة على التمثُّل: المائدة هي في المكان، قرب النافذة... إلخ. (المصدر السابق عينه، وعين الصفحة) (13). وعندئذ هو النداء المُحفُّز: «إن أول إجراء للفلسفة يجب أن يكون إقصاء الأشياء عن الوعي، وإعادة تأسيس صلته الحقيقية بالعالم. (المصدر السابق عينه، وعين الصفحة، ويُنظر أدناه).

لو صح استخلاص سارتر أن المائدة «ليست في الوعي، بل ولا في القدرة على التمثّل، لصارت له دلالات فلسفية واسعة النطاق. إنه يُقوِّض على الفور كلا من المثالية (بما في هذا مثالية هوسرل) والواقعية في إحدى صورها الشائعة، تلك الصورة المثالية (بما في هذا مثالية هوسرل) والواقعية في إحدى صورها الشائعة، تلك الصورة التي يُتّخذ لها اسم «الواقعية التمثّلية» والتي تَلقّي سارتر فيها تعليمه. ويلاحظ صور «الفلسفة الغذائية» المُجحفة بالمنطق، والتي تَلقّي سارتر فيها تعليمه. ويلاحظ سارتر أن كلا من المنظورين يختزل موضوعات الوعي إلى مُحتويات للوعي، أي إلى تمثّلات كأنها صور ذهنية للموضوعات. سيتمسك مُعتنق «الواقعية التمثّلية» بأن ما ندركه مباشرة، ليس إلا تمثّلات سبّيتها موضوعات خارجية فيما وراء هذه التمثّلات، هي غير نعر مباشر، ومُعتنق المثالية بأن أيّة موضوعات خارجية فيما وراء هذه التمثّلات، هي غير موجودة. معتنق المثالية سيقوم بتحدّ شكاك لمعتنق الواقعية التمثّلية، أن يثبت أنّ هذه موجودة. معتنق المثالية سيقوم بتحدّ شكاك لمعتنق الواقعية التمثّلية طيلة تاريخها. العلاقات الخارجية موجودة. وهذا التحدي قد لاحق الواقعية التمثّلية طيلة تاريخها.

ولنرصد أن التمثُّلات ليست متعالية بأى من المعانى ذات الصلة: إنها بحكم تعريفها متلازمة في الوعى Immanent in consciousness، وهى ليست عبرظاهرية؛ ليس للتمثُّل صور جانبية غير مرئية، ولا منظورات خفية يمكن للمرء أن يراها إذا سار حول المصباح حتى جانبه الآخر. من ثَمَّ فإن سارتر محق في أن موضوعات الوعى ليست متلازمة فيه، وإذن فإن لنا ان ننكر كلا من الواقعية التمثُّلية والمثالية، فضلا عن أن موقعنا يتيح لنا تَجنُّبَ كاملٍ موضوع الشك في العالم الخارجي (14).

لنا أن نبداً في رؤية كيفية براءة الدعوى بأن كل وعى هو وعى بشيء ما، من تهمة التبسيط. عندما تتم بلورة هذا الدعوى على أكملها، فإنها تعنى أن «الوعى والعالم يتاحان دفعة واحدة.» (IFI ص 4): «القول إن الوعى هو وعى بشيء ما، هو القول إنه يتاحان دفعة واحدة.» (IFI ص 4): «القول إن الوعى هو وعى بشيء ما، هو القول إنه يجب أن يُنتج نفسه ككشف يكشفُ عن كائن ليس هو إياه، ويتيح نفسه كموجود سلفا عندما يكشف عنه الوعى» To say that consciousness is consciousness of عندما يكشف عنه الوعى» و something, is to say that it must produce itself as a revealed-revelation of a being which is not it and which gives itself as already existing of a being which is not it and which gives itself as already existing أخرى أن «الوعى يولد مدعوما بكائن ليس هو [الوعى] نفسه» (Consciousness المقدمة أو السامية في المقدمة أو الله على المقدمة أو الله الخارجى»، لا يمكن أن يُثار، والوعى في المغل الفول إنك «ترى الشجرة. هذا مؤكد! ولكنك تراها حيث هى تماما: على جانب الطريق، وسط الغبار، وحيدة تتخشّب في الجو الحار.» (IFI) ص 4). الوعى «يمتد إلى الخارج، بطول الطريق كلّه؛ صوب العالم» (15)

ماذا إذن عن الحجة السالف إيرادها أعلاه، والظاهر استدلالها على عدم التلازم، من «عبر الظاهرية» إنها تبدو مُبهمة وسطحية في آن معا. وبدلا من انتقاد سارتر لأنه مُقصَّر أو السعي إلى تدارك ما قصَّر فيه، قد يكون من الأجدر طرح السؤال: لماذا هي سطحيّة إلى هذه الدرجة؟ أنا أميل إلى افتراض كون السبب في هذا راجعًا إلى أن سارتر لا يُعِدُّ هذا الاستخلاص بحاجة إلى حُجّة... أن الوعي يمتد إلى الخارج، بطول الطريق كلِّه...

صوب العالم: عندما نرى شجرة على جإنب الطريق، فإننا نرى شجرة على جانب الطريق: هذه حقائق مُعاشة. مِن ثُمَّ فإن السؤال الذى يجب أن نطرحه ليس: ما هو الأساس ليقيننا؟ بل: كيف (أو بالأحرى، بتأثير أيَّ تحيُّز فكرى هم واقعون في قبضته) أقنع الفلاسفة أنفسهم بالشك فيما نحن متيقَّنون منه، أو بإنكاره؟ (16)

الوعى بالوعى

إن ما يؤكده سارتر، ليس أن كل وعى هو وعى بشىء غيره هو نفسه فحسب؛ بل أن لاكل وعى موضعى هو – فى الوقت نفسه – وعى غير موضعى بذاته. (BN ص 29 من المقدمة، أو XXiX. [والخط تحت الكلمة من عندى أنا. ك.م.]). هذا الوعى بالوعى، يمكن أن يكون إما موضعيا (أى يكون نظريا) أو غير موضعى (أى غير نظرى). الوعى الموضعى بالوعى، يدعوه سارتر «التأمُّل». وبالطبع يكون كل وعى موضعى بالوعى، كذلك وعيا غير موضعى بذاته (17). وعندما يذكر سارتر الوعى غير الموضعى بالوعى، يضع حرف الجر «باء» [60 فى الإنجليزية، تاليا لكلمة Conscious، وبالطبع على نصو ما فعلنا بالوعى غير الموضعى بالخفيات وبالأفاق. هذا وإنّ عرْضَنا السالف للخلفيات والآفاق، سيعين على توضيح بالخفيات وبالآفاق، سيعين على توضيح مفهوم سارتر – العسير على نحو يصعب إنكاره – للوعى غير الموضعى بالوعى.

حوافز للتمييز

فى رأى سارتر أن التمييز بين الوعى الموضعى بالوعى، والوعى غير الموضعى بالوعى، هو أمر مُستلزّم؛ من ناحية كى يتم تجنب إشكال فلسفى: الواضح من التجربة أننا نستطيع التأمل، لكننا لا نستطيع أن نكون دائما متأملين؛ مُتجشَّمين الارتداد من النتائج إلى الأسباب إلى ما لا نهاية: لصرتُ فى حاجة إلى أن أكون واعيا بكونى واعيا بكونى واعيا بكونى واعيا (xxvii) الوعى غير الموضعى بالوعى لا يؤدى إلى هذا الارتداد.

كذلك يكشف الوصف غير المنحاز للتجربة عن وجود وعي غير موضعى بالوعى، وبالإضافة يُظهِر هذا الوصف أن ذلك الوعى سالفٌ على الوعى التأمَّلي. على سبيل المثال أنهمك أنا في إحصاء السجائر في علبتها، ويسألني شخصٌ ما عمّا أفعله، أجيب بلا تردد بأننى أُحصى، إذ يقوم هذا التعبير عن وعيى التأملي بالوعى، باستحضار الوعى

المباشر («سبع»). ليس هذا فحسب بل ويقوم بحشد ضروب الوعى التى سبقته («... خمس ... ست») وتلك المُقرَّر حضورُها. هذا يُظهر أننى لا بد كنت واعبا بكل من مراحل الإحصاء السابقة باعتبارها وعيا بعملية الإحصاء، بحيث تكون ضروب الوعى هذه - المنفصلة في الظاهر - ذات علاقة داخلية بين بعضها والبعض، بفضل كون الإحصاء «الموضوع المُوحِد لها». في الواقع إننى عندما أبلغ رقم «سبع»، فإن الأرقام «خمس» و «ست» و «ثمان» و «تشع» تُكُن الافاق الزمنية للوعى الحالى. الوعى الموضعى برقم «ست» باعتباره برقم «سبع» في سياق عملية الإحصاء، هو الوعى غير الموضعى برقم «ست» باعتباره على وشك الحضور. لهذا يكون في قدرتي أن أجيب على السؤال القائل: «ما الذي يشغلك من عمل؟» كما فعلت، بلا أيّ تردد. غير أن هذا الوعى بمراحل عملية الإحصاء كان غير موضعى، لأننى عندما قوطعت أثناءها، كان موضع اضطلاعى هو الرقم «سبع» فقط. لو كنت أعبّر عما في داخلى تلقائيًا بصوت مرتفع، الكان ما يعلو به صوتى هو «سبع» وليس قولى «أنا أحصى سجائرى، وبلغت لتوًى رقم سبع». إذن فإن «الوعى غير المُتأمِّل [أي غير الموضعى، بالوعى ك.م.] هو الذي يجعل التأمل ممكنا.» (BN) هو الذي يجعل المقدمة أو 81) (xxix).

الوعى غير الموضعي بالوعي، و«الكوجيتو قبل التاملي» Pre-reflective cogito

فلنرصد أن ما يظهر فى التعبير اللفظى عن الوعى التأملى، ليس الإحالة الصريحة إلى الموضوع الذى يوحِّد الأفعال الفردية - أى «الإحصاء» - فحسب، بل كذلك إلى كلمة «أنا». «أنا» هذا يتكشف فى الوعى الجارى تأمله عبر التأمل وحده. وعلى حد تعبير سارتر فإنه «لا يوجد أنا على المستوى غير الجارى تأمله. عندما أعدو خلف حافلة رُكّاب، عندما أتفقّد الوقت بالنظر إلى ساعتى، عندما أكون منهمكا فى تأمل لوحة: لا يوجد أنا. يوجد وعي بعائلة الركاب الواجب اللحاق بها، ووعي غير موضعي بالوعى.» (TE).

إلا أن هذا يبدو غامضا على نحو لا داعى له! فللننظر فى القياس التالى المتعلَّق بالموضوع، والذى سيثبت أنه ليس مُّجرَد قياس بل ومثال على الوعى غير الموضعى بالوعى: الموضوعات المُدرَكة - تلك الأشكال التى على خلفيات، بآفاقها ذات الصور الجانبية غير المرثية - تقع داخل ما يسميه الفنومنولوجيون مجالا A field، إذ يتبع

الفنومنولوجيون في هذا روّاد علم الجشطلت. معنى هذا أن الموضوعات المُدرَكة، مُرتَّبة ومُوَّجهة: الحافلة على مسارها، خلف المقهى تماما، وهي طريقها إلى اليمين. هذه الترتيبات والتوجيهات تدلّ على وجود مركز، وهذا المركز هو البدن/الذات The الترتيبات والتوجيهات تدلّ على وجود مركز، وهذا المركز هو البدن/الذات body-subject (يُنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب). هذا المركز يحيل إليه – أو يشير إليه أو يُوَّجه إليه – كلُّ ما في مجال الإدراك، رغم أن المركز [نفسه] ليس جزءا مما يتم إدراكه، أى أننا لا نكون واعين بالمركز عند التركيز في مجال الإدراك على موضوع ما: ﴿إبصارى يفيض من موقع عينَى عبر العالم المرثى، فيُنظمه ويُضفى عليه معنى؛ مثلما تُنظم النقطة المختفية The vanishing point [وهي النقطة التي يبدو في منظور الرسم أن الخطوط المتوازية تتلاقي عندها] كلا من ضربات ريشة الفنان مُبدع لوحات عصر أن الخطوط المتوازية تتلاقي عندها] كلا من ضربات ريشة الفنان مُبدع لوحات عصر دوناتيللو وماساكيو] (19) (1990 Leder على). ونحن لسنا واعين (بـ)مركز المجال المُدرك فحسب، بل إن هذا الوعي (بـ)المركز، هو مثالٌ للوعي غير الموضعي بالوعي، أو على الأقل أحد معالمه، بما أن هذا المركز هو نعن... نحن ما في الوعي من بالوعي، أو على الأقل أحد معالمه، بما أن هذا المركز هو نعن... نحن ما في الوعي من ذات... نحن البدن/الذات (يُنظر BN ص 330).

مِن ثَمَّ فإن زعم سارتر بأنه «لا يوجد أنا على المستوى غير الجارى تأمُّله» There is من أن قالانا من أن قالانا على الشيء (20): ليس ما في الأمر أن «الأنا أيجلّب إلى الوجود بفعل للوعى التأمُّلي» على نحو ما افترض ديفيد دتمر (Detmer) يُجلّب إلى الوجود بفعل للوعى التأمُّلي» على نحو ما افترض ديفيد دتمر (1988 1988 ص 22)، وإلا لأمكن القول بالمثل إنه لا يوجد في المجال البصرى للمرء مركزٌ، حين يكون مُركِّزا على الموضوعات داخل المجال! إن ما يعنيه سارتر هو أنه لا يوجد وعي موضعى بذات الوعى... لا يوجد الداأنا» في وعي بالحافلة، هو وعي موضعى بالحافلة، هو في بالحافلة، هو وعي موضعى بكوني واعيا بالحافلة من حيث يتعيَّن اللحاق بها. ويشير سارتر اللي هذا – من بين معالم الوعى غير الموضعى بالوعى – بـ «الكوجيتو قبّل التأمُّلي» The إلى هذا – من بين معالم الوعى غير الموضعى بالوعى – بـ «الكوجيتو قبّل التأمُّلي» و 20 من المقدمة أو MB و 20 من المقدمة أو المناه الوعى المقدمة أو المناه الوعى المقدمة أو شرعُ المقدمة أو شرعُ العربية و المناه المقدمة أو شرعُ المؤلى المقدمة أو شعر المؤلى المقدمة أو شرع المقدمة أو شرع المؤلى المقدمة أو شرع المؤلى المقدمة أو شرع المؤلى المؤلى

في هذا المقام لنا أن ننظر في اعتراض على دعوى سارتر بأن الوعي هو دائما وعي ا

(ب) نفسه: لقد شَغَلَت ظاهرةً مَرَضيّة تُسمَّى (عمَى العتمة) Blindsight مباحث الفلاسفة في العقل. وهذا منذ نشر لورانس فيزكرانتز دراسته للظاهرة سنة 1988. المصابون بهذا المرض يعانون – في ما لديهم من «لحاء مُحزَّز» Striate cortex – من قروح تسبب وجود مناطق محدودة من «العمي» في المجال البصرى: و قد اعتيد أن يقول المرضى بعمى العتمة إنهم لا يرون أضواء أو أشكالا واقعة في هذه المنطقة «العمياء» ممّا لديهم من مجالات الإبصار»، لكن «متى اضطروا إلى الاستجابة – عن خيار فرض عليهم – لمنبهات بصرية [ثمّت، فقد ك.م.] بات في قدرتهم تمييز تلك المنبهات، حتى وإن كانوا ينكرون بحمّية أنهم «يرونها». (حسبما ورد من مقتطف في Wider عن دهشته. والكثير من أقرائه يدَّعون أنهم ما كانوا إلا يحدسون (المصدر عينه. عين 1997 ص 98). وعندما يُنبأ أحدهم بمدى شدة الدقة التي في إجابته، فإن المريض يعبّر عن دهشته. والكثير من أقرائه يدَّعون أنهم ما كانوا إلا يحدسون (المصدر عينه. عين الصفحة وتاليتها: 99). وتهدف كاثلين فيدر إلى وصف المصابين بعمى العتمة بأنهم واعون إدراكيا Perceptually conscious بالموضوعات، ولكن غير واعين (ب)هذا الوعي؛ وهي من ثَمَّ تُفيد من هذه الظاهرة لإثارة اعتراض على ما تسمّيه أطروحة سارتر الوعي؛ وهي من ثَمَّ تُفيد من هذه الظاهرة لإثارة اعتراض على ما تسمّيه أطروحة سارتر في الرعي بالذات Sartre's self-consciousness thesis

لكن لماذا ينبغى أن نُقرّ بكون المصابين بعمى العتمة واعين إدراكيا بالموضوعات؟ لقد كان المبرِّر الوحيد لهذا الإقرار، هو قدرتهم - متى اضطروا - على الإشارة إلى الموضوعات، أو على التمييز بين بعضها والبعض. بيد أن الوعى الإدراكى نفسه يستتبع ما هو أبعد كثيرا من هذا: ما لم يمكن الإقناع بأن هذه الموضوعات تُعرض كاأشكال على خلفيات، لها آفاق من الصور الجانبية غير المرثية (وهو من المشكوك فيه للغاية)؛ فليس في إمكاننا القول إنهم واعون إدراكيا بالموضوعات. وفي هذه الحالة لا يُشكِّل عمى العتمة مثالا مُفنَّدا لدعوى سارتر. وإذا كانت الموضوعات تُعرض كاأشكال على خلفيات الخيم، الخيمة واعين (به هذا المركز، وبالتالي فمُجدَّدا لا يُشكِّل عمى يكون المصابون بعمى العتمة واعين (به)هذا المركز، وبالتالي فمُجدَّدا لا يُشكِّل عمى العتمة مثالا يُفنَّد دعوى سارتر.

إن القياس الذي نعقده بين الوعى غير الموضعى بالوعى والوعى غير الموضعى بمركز المجال الإدراكي - على قيمته - قد يفيد كذلك في التشديد على بعض المعالم

المُحيِّرة للوعى الموضعى بالوعى. ففى حين أن الخلفية يمكن أن تصير هى الشكل بمجرد نقلة للانتباه الإدراكى، فإن نفس الشىء لا يصح بنفس الوضوح بشأن وعينا غير الموضعى (ب)مركز المجال الإدراكى: لا يمكننى أن أنظر – بمعنى الكلمة – إلى مركزى أنا للمجال الإدراكى، وعلى حد تعبير سارتر فى بعض الأحيان فإن «العين لا تستطيع أن ترى نفسها.» إلا أن الإشكال الحقيقى مبعثه الاعتداد بأن الذات هى التى فى مركز المجال الإدراكى: الذات هى – بالتحديد – ليست موضوعا. وحتى إن كانت العين تستطيع أن ترى نفسها، فإن «العين لا تستطيع أن ترى نفسها رائية» The eye cannot see itself ثرى نفسها، فإن «العين لا تستطيع أن ترى نفسها رائية» Reflection علينا [إذن] أن نبحث فى الوعى الموضعى بالوعى، أى التأمل Reflection.

الوعي الموضعي بالوعي (التامل)

يهوى جلبرت رايل بمطرقته على مفهوم «الاستبطان» Introspection الفلسفى، الذى يقول إن معظم الفلاسفة وعلماء النفس يفترضونه (1949 Ryle 1949 ص 11). وفي رأيه أن هذا المفهوم يدل على «نوع خاص من الإدراك»، بواسطته يمكن للشخص أن يُلقِي «نظرة (غير بصرية) على ما يدور في ذهنه.» (المصدر عينه. ص 14). وهو يشتبك مع هذا المفهوم، بما يسفر عن مشكلتين قد يبدو أن لهما نظائر في مبحث «التأمل»:

المشكلة رقم - 1 إذا كنت ناظرا إلى القطة - أى إذا كنت موضعيا واعيا بصريا بالقطة - وأتأمل هذا الوعى الإدراكى، فيبدو أننى واع بكونى واعيا بالقطة. أفلن يتطلب هذا - إن صح التعبير - وعيا مقسما، يساير كلَّ من قسميه واحدا من موضوعى الوعى (المتبوعين - كل منهما - بحرف الجر «باء»)؟ ألن أضطر إلى «الانتباه مرتين معا في آن واحد؟»، حسب صياغة رايل الشهيرة (المصدر عينه. ص 165)؟

المشكلة رقم -2 على نحو ما يرى رايل المشكلة رقم 1، يبنو الحل الذى يطرحه لها طبيعيا تماما: فى رأيه أن كثيرا مما ندعوه استبطانا، هو فى حقيقته استرجاع (المصدر عينه. هامش ص 166): فى الزمن (زاى2)، نحن نستبطن وعيا جرى منذ بعض الوقت؛ فى الزمن (زاى11(22). على أننا نتكبد ثمنا لهذا الحل: الاسترجاع (لن يحمل كثيرا من الطرود - التى رُشِّح الاستبطان لكى يكون الحمّال المئالى لها - الثمينة فلسفيا، والمرهفة أيضا. (المصدر عينه. ص 167). وخاصة لن يكون فى الاسترجاع، ما هو منسوب إلى الاستبطان من عصمة من الخطأ وسارتر نفسه

يثير هذه المشكلة بصدد التأمل: «أتراه [- التأمل - ك.م.] يظل بنفس اليقين، إن كان الكائن الذي عليه أن يعرفه، له ماض؟» (BN ص 150). وكما عقب سارتر فإن هذا السؤال يبدو أنه يهدد المشروع الفنومنولوجي بأكمله: "بما أن لأنطولوجيتنا أسسها في الخبرة التأملية، أليست تُخاطر بفقدان قوانينها جميعا؟» (BN ص 150).

للتعامل مع هذه الصعوبات، نحن بحاجة إلى القيام ببعض تمييزات: بين التأمل والذاكرة، وبين التأمل والاستبطان. إن المشكلة الحقيقية فى التأمل، سيتضح أنها ليست أيًّا من مشكلتى رايل، بل خطر المخادَعة؛ المترتب على ما يدعوه سارتر التأمل «المشوب» (Pure reflection [في مواجهة التأمل الخالص Pure reflection].

التأمل، في مواجهة الذاكرة

إن قراءة سطحية لسارتر، قد تؤدى بنا إلى الظن أنه هو نفسه يدرك التأمل باعتباره ذاكرة. التأمل (على الأقل التأمل الخالص، وبهذا الصدد يُنظر أدناه) يملك اليقين بالفعل، ويذهب سارتر إلى أن هذا يمتد إلى الممكنات [المستقبلة، التي لم تتحقق بعد ك.م.] التي هي أثا، وإلى الماضي الذي كنت إياه.» (BN ص 157). هذا خليقٌ بأن يُفهم كدعوى بأن التأمل يجمع بين كل من التكهن والذكرى. لكن بما أن دعوى سارتر هنا تتعلق بما في التأمل من يقين، فليس من الممكن إذن أن يكون هذا ما يقول به ... لا يمكن أن يقول سارتر بأن كلا من ذكرياتنا عن ماضينا ثم بدورها تكهناتنا بشأن مستقبلنا، من قبيل المعصوم من الخطأ! وقد رأينا سلفا أن الحاضر ليس لحظة متناهية الصغر؛ فإن له آفاقا زمنية. على سبيل المثال فإن وعيى الموضعي بـ «سبع» وأنا أحصى السجائر، هو في نفس الوقت وعيٌ غير موضعي بـ است، - باعتبارها مرّت لتوها - وبـ اثمان، باعتبارها على وشك الحلول. وينفس المفهوم فبالرغم من أن التأمل - في مغايرته البيّنة لكل من الذاكرة والتكهن معا - يقتصر على الحاضر، فإنه ليس من ثُمَّ "محدودا باللحظة المتناهية الصغر.» (BN ص 156). إن تأمَّلْتُ أثناء إحصائي السجائر، إذ بلغْتُ للتو «سبعًا»؛ فإن انتباهى المتأمل يمكن الإعراب عنه بعبارة القد بلغتُ اسبعًا ، حتى الأن. ، كلمة البلغت، تدل على الماضي، وكلمتا «حتى الآن؛ تدلان على المستقبل، ولكن بدون التركيز على هذين البعدين الزمنيين. مِن ثُمَّ ففي التأمل يجيء الماضي والمستقبل فـ ايساوران الحاضر، على الهيئة تعوزها الفكرة الأساسية؛ Non-thematic form (DN ص 157). ومتى

فُهِم التأمل على هذا النحو، فإن التأمل أكيد: لا يأتى هو بجديد إلى الوعى الموضعى بعدد السجائر، ذلك الوعى الذى لم يكن موجودا سلفا فى الأفق؛ بل يؤكد هذا الذى كان موجودا. وعلى النقيض فإن الذاكرة والتكهن، هما ضربان من الوعى؛ أولهما بالماضى وثانيهما بالمستقبل. وكلٌّ منهما - على عكس التأمل - مُعَرَّضٌ للخطأ بحكم طبيعته ذاتها.

هذا يظهر أن سارتر لا يمكن أن يرتضى للمشكلة رقم 1 بأى حل يُفسِّر التأمل بأنه ذكرى. لكن بنفس المفهوم ليس هو بمرغم على سداد الثمن الذى يتطلبه حل كهذا، أى التنازل عما فى التأمل من يقين. مع هذا فلايزال علينا بعد أن نرى كيف يتجنب بالفعل المشكلة رقم 1.

التامل، في مواجهة الاستبطان: مرت بنا سلفا مُبرِّرات للتمييز بين التأمل والاستبطان (الفصل الأول). إلا أن مبرِّرا آخر يبدو هنا في موضعه الصحيح: إن المفهوم الفلسفي للاستبطان، مصوغٌ على مفهوم الإدراك؛ وهو يُتصوَّر كنوع من "نظر المرء داخل نفسه". إلا أن التأمل لو فُهم على هذا النحو، لجعل على الفور العلاَّقة بين الوعي المتأمِّل والوعي الجارى تأمله، علاقة خارجية. لكن هذا على وجه التحديد، غير صحيح بشأن التأمل (على الأقل بشأن التأمل الخالص). وتماما مثلما كان وعيى غير الموضعي بالوسادة، وعيا موضعيا احتماليا؛ يمكن تفعيله بنقلة في انتباهي الإدراكي، فكذلك يكون وعيي غير الموضعي بالوعي، وعيا موضعيا احتماليا؛ يمكن تفعيله كتأمل، بنقلة في الانتباه. كذلك فتماما مثلما وُجدَت علاقة ذاتية بين الشكل والخلفية، بحيث يأتي وعيى غير الموضعي بالوسادة باعتباره ليس جديدا تماما فيما يتعلق بوعيى غير الموضعي بالقطة؛ فعلى نفس النحو يجب ألا يُفهم التأمل - أي الوعى الموضعي بالوعى - على أنه "وعي جديدٌ يظهر بغتة، موَّجة إلى الوعى الجارى تأمله.» (BN ص 150)(23). العلاقات الذاتية -مثلما على نفس النحو دائما - تظل على نفس اتسامها بالمفارقة متى تم تفصيلها: «من الضروري أن يكون المتأمِل - ولا يكون، في آن معا - هو الجاري تأمله. ه (BN ص 151). أو على نحو مماثل، «ما يفصل بين المتأمِّل والجاري تأمله، هو العدم.» (BN ص 153).

يترتّب على هذا أن سارتر لا يقع في أسر مشكلة رايل رقم 1: لا يوجد انتباهٌ دمرتين

معا في آن واحده، لأنه لا يوجد ضربان من الوعى تربط بينهما علاقة خارجية.

التامل المخالص، في مواجهة التامل المشوب: ماذا عن المسألة التى طرحناها فيما سلف... مسألة الانشغال باحتمال إنشاء التأمل، باعتباره وعيا موضعيا بالوعى... إنشائه موضوعًا، لا من ذلك الوعى فحسب، بل من الذات...من الدانا» الذي يكشف عنه التأمل؟ سارتر يصر على أنه طالما كان التأمل هو ما يدعوه تأملا خالصا، فإن الوعى الجارى تأمله «ليس تماما موضوعا للتأمل؛ بل شبه موضوع له Quasi-object (BN) وبالتالى فهو ليس معرفة بالوعى الجارى تأمله؛ بل «شبه معرفة Quasi-knowledge به.» (Quasi-knowledge بل شك أن هذه مصطلحات قلّما تأتى بعون! ولكن ربما تكون هى المتوقعة في مجال العلاقات الداخلية.

إلا أن معظم التأمل مشوب! في التأمل المشوب ما هو أكثر من تشابه عابر بما قد ندعوه - في الحياة العادية - بالاستبطان؛ فمسعى التأمل المشوب، «هو إلى تقرير الوجود الذي أنا إياه، (BN ص 170). متى سألت نفسي عما هي «الأخطاء والفضائل والمشارب والمواهب والنزعات والغرائز... إلخ. التي لديّ (TE ص 71)... متى سألت نفسي «هل أنا غيور؟» و»هل أنا أتقن عملى؟» و»هل أنا سريع الغضب؟» و»هل أنا بارع في استخدام يدي؟»، أو متى نسبت إلى نفسى أحوالا: «أنا أكره بيير!» أو «أنا أحب مهنتى»، ففي هذين الحالين - سؤالي نفسي ونَسْبي إلى نفسي أحوالا - يكون تأملي مشوبا! لقد أسس تأملي (موضوعات نفسية) Psychic objects داخِلي... موضوعات جُعِلَت «داخلية»، و»موضوعية» (BN ص 160)، أفترض ربط الواحد منها بالآخر بروابط شبه سببية: «أنا أحب مهنتي الاتنى أتقن عملي»، وعلى نفس النحو: «أنا أكره بيير الأنني شخص غيور، (BN ص 169). حسبما يشرح سارتر، فإن التأمل الخالص «يكتفي بما هو متاح، دون إقامة أي دعاوي بشأن المستقبل». على سبيل المثال فإن قلت لبيير في لحظة غضب: «أنا أكرهك»، ثم راجعت نفسي وقلت «إن هذا ليس صحيحا. أنا لا أكرهك. إنما قلت هذا في لحظة غضب،؛ فقد كان أوَّلُ تأمُّل مشوبا، والثاني خالصا (TE ص 64). في التأمل المشوب، أنا أتخطى الوعى بالغضب - الجارى تأمله - إلى ذلك الموضوع النفسي: «الكراهية»، الذي أفترض أنه وُجد «داخلي» بعضا من الوقت. وسأمضى قدما نحو المستقبل، مُخلَّفا وراثى لحظة الغضب.

كما سيتضح فى الفصل التالى، فإن التأمل المشوب هو من المخادعة (BN ص 161). وهذا - لا مجرد الخطأ على نحو ما يطرأ على الذاكرة - هو الخطر الحقيقى على التأمل.

هوامش الفصل الثالث:

1 - بصدد مسألة قما هو الزمن؟ : يُنظر [القديس] أوغسطين، حسيما ورد من مقتطف في PIS89 .

2 - يرجع جانب من السبب في تناول سارتر للوعى Consciousness بدلا من الذهن Mind (والمثل من الذهن Mind (والمثل مقابلتها في الإنجليزية) اسم لا يوجد فعل مشتق مباشرة منه [بالفرنسية] إلى أن كلا من الكلمة الفرنسية (وبالمثل مقابلتها في الإنجليزية) اسم لا يوجد فعل أنه يوجد في اللغة [وبالتالي لن يمكن للفيلسوف أن يستطرد قائلا ويعي بدأو يعي أن ... إلخ]. وإذا كان من المبديهي أنه يوجد في اللغة الإنجليزية فعل To look after ، فإن معناه يتنوع ما بين «المحاذرة To look out» والاعتناه To look after (الذهن]. ومن ثمّ فليس أنّ من معاني هذا الفعل وثيق الصلة بمعنى الاسم Mind [الذهن]. الأذهان تبدو مُهيئة لأن تُعدو مادية ا

3 - قد يروق القرّاء المهتمين باستكشاف مواضعات أخرى باستزادة أكثر، أن يُطالعوا المؤلَّفين اللذين

وضعهما سارتر عن كل من «الخيال» [الوارد بيانه في ثبت المصادر برمز آ اختصارا أـ Imagination] والانفعالات [الوارد بيانه في ثبت المصادر برمز STE]، وكلاهما في المتناول نسبيا. وسيتم التعرُّض للذاكرة والتنبؤ، في متن نفس هذا الفصل أدناه، وللانفعالات في الفصل السادس من الكتاب.

4 - يوجز سارتر التقابل في صبغ ثلاث يجرى في هذا المقام بحث الأولى منها فقط. والأخريان هما:

ألف) الوجود في ذاته هوما هو (وليس هوما نيس هو)، في حين أنْ الوجود لذاته هوما نيس هوونيس هوما هو (BN ص 41 من المقدمة أو Xili ويُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب).

باء) الوجود في ذاته هو، أي أنه لا يملك ما يسميه المناطقة «السمات المشروطة» Superfluous وهي الإمكانية والضرورة. أحيانا يعبر عن سارتر عن هذا بالقول إن الوجود في ذاته «فائض» BN وهي الإمكانية والضرورة. أحيانا يعبر عن سارتر عن هذا بالقول إن الوجود في ذاته «فائض» De trop! [بالفرنسية])، في حين أن «البنية الممكنة هي بنيةٌ للّذي هو لذاته. « BN ص 42 من المقدمة أو فاللا، ويُنظر القصل الثامن من هذا الكتاب).

5 - وهوسرل نفسه قد أخذ مصطلع «القصدية» عن [الفيلسوف وعالم النفس الألماني] فرانز برنتانو، والذي كان يُحيى عن رعي مفهوما إسكو لاثيا [نسبة إلى الفلسفة «الإسكو لاثية» أو فلسفة العصور الوسطى المعروفة بهذه الصفة التي - عند إطلاقها عليها - تجعل معناها «الفلسفة المدرسية»]. وسارتر يُطوّر مفهوم القصدية بطرُق قد تختلف الأراء في احتمال إفرار هوسرل بها: كلِّ من الفنومنولوجيين ينفرد بالطريقة التي يؤدى بها الدّين لهوسرل.

6 - لاشك أن توقّع سارتر من قرائه الألفة بعمل هوسرل، هو ما يفسّر عدم استشعاره احتياجا لتعريف هذه المصطلحات. وكثيرا ما يقتر ح الشُرّاح مصطلحاتهم هم، صعبا إلى إيضاح تلك المصطلحات التى أخذها سارتر عن هوسول. على سبيل المثال يغلب على جوزيف كاتالانو استخدام مصطلحي «مباشر» وعفير مباشر» (Catalano 1974)، بينما يطرح جريجوري ماكللوخ كُلا من «صريح» وعضمني» (McCulloch 1994). أما عتى أنا [كاثرين موريس] فسألتزم بالمصطلحات التى يستخدمها سارتر.

7 - تمييز مرلوبونتي - المأخوذ عن هوسول - بين «القصدية الفعالة» Operative intentionality و المصدية الفعلة PrP الفعلة (xviii و PrP ص PrP مر الفعلة) ينظر المصدر عينه ص 12، و PrP ص

36)، هو تمييزٌ بين الوعى اقبل المفهومي، بشيء ما والوعي المفهومي به.

8 - من البديهى أن احتمال كون معنى هذا أن تجربتي الإدراكية هى «قبل مفهومية»، يتوقف بشدة على ما يعتد به المرء كامفهوم» Concept و «في قدرة مفهومية «Conceptual capacity». لقد شغلت فكرة «المحتوى المرء كامفهوم» Non-conceptual content أو «في قدرة مفهومية Non-conceptual content». وبشأن اللامفهومي (Evans 1982) وكريستوفر بيكوك (Peacocke 1983) وجون ماكدويل (Evans 1982). وبشأن التوفيق بهذا الصدد بين كلَّ من اتجاهى الفلسفة التحليلية وفلسفة القارة، يُنظر Bermudez والمقدمة التي كتبها تايلور كارمان ومارك هانس للمؤلف الذي أشرفا على تحريره بعنوان Merleau -Ponty [والوارد بيانه في ثبت المصادر برمز Carman 2005 b].

9 - يقوم سارتر بهذا في تناوله للوعي غير الموضعي بالوعي. وما يذكره سارتر نفسه عن الوعي غير الموضعي بالأفاق، هو أقل بعض الشيء مما أمكن توقّعه. والمراجع المتخصصة في فكر سارتر، يغلب عليها تطوير مفهوم الوعي غير الموضعي مرتبطًا بالوعي بالوعي، فقط. أنا [كاثرين موريس] أبرز إلى مقدمة الصورة وعيًا غير موضعي بالأشياء، هو غير الوعي! وهذا لسببين أولهما ضرورة الدلالة على ثراء التجربة الإدراكية. والثاني ثقتي من أن

- الوعى غير الموضعي بالأشياء، يمكن أن يسهم في الوعى غير الموضعي بالوعي. يُنظر أدناه [من متن نفس هذا القصار].
- 10 نلتزم على طول الخط بترجمة كلمة Intuition به الرؤية، لا بكلمات من قبيل «الحدس» أو غير ذلك. وهذا سَيْرا على نهج الأستاذ الدكتور مراد وهبة في أطروحته عن «المذهب في قلسقة برجسون» (تُنظر طبعة دار المعارف)، واستناذًا إلى نفس المبررات المنهجية لهذا الاستخدام. أ.ع.ب.
- 11 في هذا المقام لا أقيم أنا [كاثرين موريس] وزنا للتمييز الذي قام به شون كلي (Kelly 2005) بين كؤن الجوانب المخفية «مفترضة ولكنها غائبة عن الحواس»، وكونها ذات حضور إيجابي كوسيط في تجربتنا الإدراكية. وهو ينسب المفهوم الأول لهوسول، والثاني لمولويونش.
- 12 تُنظر P. S. Morris 1985b. والاستخدام الثالث الذي تتم فيه المقابلة بين «التعانى» P. S. Morris ومحموعية الحقيقة» Facticity يلعب دورا بارزا في كثير من سائر مؤلّف سارتر «الوجود والعدم». يُنظر الفصل الرابم من هذا الكتاب.
- 13 كما يوضّح ديفيد دتمر (Detmer 1988 ص 19)، فإن حجة سارتر لمناهضة الأنا المتعالى عند هوسرل، هي مُوازية تماما لمقولته هذه.
- 14 كثير من الفلاسفة التحليليين يلركون مفهوم القصدية باعتباره مستتبعاً لمفهوم التمثّلات: النسبة إلى شيء ما، تعنى وجود مُحتوى، وهذا المحتوى يُرى في الأغلب الأعمّ باعتباره تمثّلا. أما عند سارتر، فَكُوْن الوعى قصديًّا يعنى على العكس تماما أنه ليس له محتوى (BN ص 27 من المقدمة أو xxvii)، أى أنه لا شيء بما في هذا التمثّلات، بل وهي على وجه أخص يتلازم في الوعى.
- 15 يعزو تشارلز تايلور (Taylor 2005 ص 26) إلى مرلوبونتي الفضل فى «إلغاء حالة الاستعباد» التى يمارسها ما يسمّيه هو «علم المعرفة التوسّطي» Mediational epistemology، وهو فهمٌ لموضع اللهن فى العالم؛ بمقتضاه لا تكون لنا بالحقيقة معرفة سوى من خلال النمثّلات التى كونّاها لها [للحقيقة] داخل انفسنا. على أنه من السَجليّ أن سارتر نفسه قد قام بالكثير لإلغاء هذه الحالة بعينها من العبودية.
- 16 تفسير ديفيد دتمر (Detmer 1988 هامش ص 14)، يختلف اختلافا طفيفا ولكن على نحو مهم: إنه يدوك حجة سارتر كنوع من الاستدلال على أنفسل تفسير: إن عدم تلازم الموضوعات، يقدّم تفسيرا لاعبرظاهريتها» Their transphenominality
- 17 يستخدم كثير من الشُرِّاح مصطلح «الوعى قبّل التأمُّلى» Pre-reflective consciousness رغم أن سارتر نفسه يستخدمه في مؤلّفه «الوجود والعدم» مرة واحدة نقط (BN ص 76). ومما يسبب الارتباك أن الشراح يستخدمون هذا المصطلح للدلالة على الوعى غير المتأمَّل للوعى (أى غير الموضعى به) تارةً، وللدلالة على الوعى الموضعى غير الجارى تأمَّلُه بعوضوع تارةً أخرى. وأنا [كاثرين موريس] سأتجنب مصطلح «قبّل النامَّلي» كلَّيَّة سوى في سياق واحد بعينه هو الذي يستخدمه سارتر فيه بانتظام، وهو «الكرجيتر قبل التأملي».
- 18 يوبعد الكثير من الخلاف بين الشراح حول كيفية فهم أفكار سارتر عن ضروب الوعى بالوعى، بين الموعى الموضعى والوعى غير الموضعى؛ و هذه الفقرة من مؤلّفه الوجود والعدم عسيرة على نحو ذائع الصيت وسيّعه اعلى أنه من الممكن قراءتها بطريقة مختلفة تماما، باعتبارها لا تعنى أن الوعى غير الموضعى بالوعى شرط أساسى للتأمل؛ بل أن الوعى الموضعى بالموضعي بالموضعات شرط أساسى للتأمل (وهذا صحيح، لكن المسألة تتوقف على كون هذا هو المقصود في هذا المقام). من هذا المتظور فإن ما يُبطل خطر الارتداد إلى ما لا نهاية، هو أن له بداية: إذا فكرنا في التأمل على أنه مرآة ثانية... إلخ. فلكى يكون للتأمل ما يتأمله يجب في النهاية أن يوجد موضوع، وعلى العكس فإن تفسيرى أنا [كاثرين موريس] هو أن ما يُبطل خطر الارتداد إلى ما لا نهاية، هو أن له نهاية. رغم أن المره يكون واعيا [وعيا] لاموضعيا بأى وعى موضعى ومن ألارتداد إلى ما لا نهاية، هو أن المره ليس واعيا [وعيا] لاموضعيا بأى وعى موضعى ومن ترجد ارتداد بالإضافة فمن هذا المنظور ستشرا دعوى سارتر بأن «الوعى اللاتأملي هو الذي يجعل التأمل ممكنا» يوجد ارتداد. بالإضافة فمن هذا المنظور ستشرا دعوى سارتر بأن «الوعى اللاتأملي موالذي يجعل التأمل ممكنا» باعتبارها دعوى بأن «الوعى بالموضوعات التي ليست الوعي، هي التي تجعل التأمل ممكناه. ورضم أنه لا شك عندى في أن سارتر لكان سيعتق الدعوى بأن الوعى بالموضوعات سالف على التأمل، قإنني لا أرى أن هذه القراءة لهذه الجملة تستوضح تمامًا بحث موضوع إحصاء السجائر.
- 19 عند ذكر مصطلح «النقطة المختفية» Vanishing point في هذا السياق، يتعبَّن الرجوع إلى المعنى التقنيُّ له،

والذى يقرفه المعمارى دجوزيف جويلت، Joseph Gwilt على النحو التالى: «هي النقطة التي تنحو صوبها جميع الخطوط المتوازية على نفس السطح، في التصوير. The point to which all parallel lines in. أ.ع.ب. the same plane tend in the representation

20 - يبدو أن هذا قد ضلّل بيتر كوز، الذي فهم حجج سارتر المُناهضة للأنا المُتعالِى على أنها حججٌ مناهضةٌ لوجود ذات للوعى ثمّت (Caws هوامش ص 55 أو 55ff).

21 - للَّمرِ وكذلك أن يعتد بالمشي أثناه النوم، أو بالسَّمَّل الذي ضربته كاثلين فايدر بـ القيادة اثناء النوم ع.

- 22 يُنظر عمل سالف لفيليس موريس (P. S. Morris 1976 ص 33-34)، حيث تُقرُّ ضمنا بمعادلة الاستبطان بالتأمل (يُنظر المتن أدناه من نفس الفصل). ليس هذا فحسب بل ويتحليل جلبرت رايل للاستبطان كاسترجاع.
- 23 بهذا الصدد يُراجع ديفيد دتمر، الذي يقول إن المذا بالطبع هو نعلٌ للوعى جديدٌ تماما (Detmer 1988 ص
- 24 هذا يؤدَّى بكاثلين فايدر إلى الشكرى من أن العلاقة بين الوعى التأملي (الخالص). والوعى الجارى تأمله، هى فى توصيف سارتر لا بالمعرفية ولا باللامعرفية Weither cognitive nor non-cognitive (Wider فى توصيف سارتر لا بالمعرفية ولا باللامعرفية هذا، وبالإضافة فإنه يبدر صحيحا بوجه خاص على ضوء توصيف سارتر للتأمل كتعرُّف، بأكثر منه معرَّفة.

الفصل الرابع

الناس من حين لآخر، «يكذبون على أنفسهم». ورغم أن الأمثلة التى يضربها سارتر تتتمى إلى زمانه على نحو بالغ (امرأة على موعد مع رجل، تزعم لنفسها أن اهتمامه بها هو اهتمام فكرى خالص: BN ص 55-56، ورجل تهرب من المخدمة العسكرية، يقول في نفسه إنه حقا بطل ينشد فرصة لإظهار بسالته بطريقة مختلفة: [مسرحية سارتر «بلا مخرج»، الواردة في ثبت المصادر برمز] NE، وشاذ جنسيا، يصر على أن كل ما في الأمر هو أنه لم يجد المرأة المناسبة قط: BN هامش ص 63)، ففي الإمكان أن تخطر لأى منا أمثلة مشابهة. هذه الضروب من أكاذيب المرء على نفسه – أو خداع الذات حسى بالتقريب ما يدعوه سارتر «الـمُخادَعة»، رغم أن كثيرا من ظواهر العصاب لدى البشر Human phenomena-neuroses شأن مركبات النقص، ومن التحيزات شأن معادة السامية، هي الأخرى – أصلا – ضروب من المُخادَعة.

وتعرُّض سارتر للمُخادَعة يلعب دورا محوريا في مؤلفه «الوجود والعدم». والسؤال الذي يستهدى به هذا الفصل هو :ما الذي يجب أن يكون الواقع الإنساني عليه، إن كان الإنسان قادرا على المُخادَعة؟ إن لهذا أهمية ثلاثية: أوّلا تكشف الإجابة على هذا السؤال أن الواقع الإنساني أشد بكثير تعقيدا والتباسا، عما يقر به في هذا الشأن معظم أصحاب النظريات. ثانيا أنه يتضح أن الطبيعة الملتبسة للواقع الإنساني، باعثة للقلق إلى درجة أن المُخادَعة - كمحاولة لتجنب مواجهة هذا الواقع مباشرة - هي خطر مستديم يتهدد جميع مشروعاتنا، حتى الفلسفية منها (1). ومِن ثَمَّ المستوى الثالث من مستويات الأهمية: إن أمكن هذا على الإطلاق، فكيف نستطيع نحن - كبشر وكفلاسفة أو علماء نفس، صاعين إلى فهم البشر - تجنب التردى في المُخادَعة، لأنفسنا وللآخرين؟

يبدأ سارتر بإظهار طبيعة المُخادَعة، تلك الطبيعة التي يدل مظهرها على أنها تنطوي

على المفارقة: المُخادَعة يمكن أن تُدعَى كذب المرء على نفسه. إلا أن فى هذه الفكرة العامة إشكالا مفهوميًّا Conceptual. من هذا يمضى سارتر إلى بحث الحل الفرويدى لهذه المفارقات. ومن خلال التقصى الدقيق لأمثلة المُخادَعة، يخرح سارتر بإجابة على السؤال الذى يستهدى به، فيها - كما يبدو - مزيد من المفارقة: إنه يجيب بأن الوضع المُهيَّى للمُخادَعة، هو أن الواقع الإنساني هوما ليس هو، وليس هوما هو. نستطيع فهم شيء من هذا، عبر مفهوم سارتر للثنائية؛ وعلى هذه الخلفية، نستطيع حينها وصف الممُخادَعة، المدفوعة بالقلق الذى هو - في رأى سارتر - وعينا بحريتنا الملتبسة. ومسعاى هو أن أفوق سارتر نفسه في توضيح الكيفية التي بها أتاحت مفاهيمه للواقع الإنساني وللمُخادَعة نفسها، تجنب المفارقات التي يبدأ بها الفصل. وأختتم ببحث ما هو ربما أكثر الأسئلة إلحاحا: إن أمكن هذا على الإطلاق، فكيف يستطاع الإفلات من الممُخادَعة؟

مفارقات المخادعة

إن نفس فكرة خداع الذات قد تلوح منطوية على المفارقة (2). فلنأخذ في الاعتبار ما يلي:

أولا: فى الكذب العادى، يعرف الكاذب شيئا أو يُصَدِّقُه. ولكنه يحاول أن يظهر لنفسه أن ضحيته تصدق العكس. إلا أن خداع الذات يبدو أنه يتطلب كلا من تصديق نفس الشخص شيئا، وعدم تصديقه نفس هذا الشى. فكما يقول سارتر: «على أن أغرف بصفتى خادعًا، الحقيقة المخفية عنى بصفتى مخدوعًا.» (BN ص 49).

ثانيا: نحن لا نستخدم كلمة «الكذب» في هذا السياق، سوى إذا كان قول الكذب مقصودا؛ وإلا فإنه مجرد خطأ. أما إذا كانت الضحية المستهدفة تدرك أن الكاذب يقصد خداعها، فإن الخداع محكومٌ عليه بالإخفاق. لكن في حالة خداع الذات، نبدو ثانية مفتقدين لـ«ازدواجية الخادع والمخدوع» التي هي وضع مهيّئ للكذبة الناجحة. إن فَصَدْتُ الكذب على نفسى، فإن على أن أكون واعيا بهذا القصد، بما أن القصد شرط للوعي، وأن كل وعي واع بنفسه (الفصل الثالث من هذا الكتاب). مِن ثَمَّ فبالتأكيد أن كذبتي يجب أن «ترتد وتنهار، على مرأى مني». (BN ص 49). محاولة خداع النفس، يستحيل أن تنجع.

ما لدينا الآن هو صعوبة منطقية خالصة: الخبرة تنبؤنا بأن خداع النفس يقع بالفعل. إلا أن مفارقات من قبيل تلك التي تم عرضها سالفا، يبدو أنها تجعل وقوعه مستحيلا. وعندئذ يبدو حرجنا على أقصاه، بما أننا لا نستطيع رفض السمخادعة، ولا كذلك نملك القدرة على فهمها. (BN ص 50). معظم الناس هذه الأيام – وحتى معظم الفلاسفة – يغلب عليهم أن يتجهوا صوب صورة ما من بيان تغلب عليه الصيغة الفرويدية: سيرجعون إلى معتقدات – ومقاصد – لا واعية، أو يصفون خداع جزء من الشخص – وليكن ما يسمى بـ «الهذا» Id [والذي يشار به إلى الجانب اللاشعوري من النفس، حيث مصدر الطاقة الغريزية والحيوانية] – لجزء آخر – وليكن الهأنا» Ego. وسارتر بيتقد هذه البيانات من عدة منطلقات.

نقد سارتر للهحل» الفرويدي

إن الحجة التي يدحض بها سارتر البيان الفرويدي لخداع الذات (3)، هي أساسا ذات حدين:

من ناحية، فإن البيان الفرويدى غير متسق فى ذاته. فى ظاهره يعيد هذا البيان وضع الدواجية الخادع والمخدوع – التى اتضح أنها ضرورية لفهم المقصود بمفهوم الكذبة – داخل الفرد الخادع لذاته. ومن أول نظرة، يبدو هذا تقسيما، ولكن لا إلى اثنين من الناس؛ بل إلى «هذا» Id، أو «هو [لغير العاقل]» It (وكثيرا ما تعنى كلمة Id فى اللغة الناس؛ بل إلى «هذا» أو (هو [لغير العاقل]» It (وكثيرا ما تعنى كلمة الفي «يمكن اللاتينية،»هو [لغير العاقل]» It (وكثيرا ما تعنى كلمة الفي ويمكن اللاتينية،»هو [لغير العاقل]» It (وكثير العاقل]» الذي وبما أن إدراكها بافتراضات تكاد تكون محتملة، ولا غير» – وهأنا» وهأنا، وبناء على هذه ما يخدعنى – فى هذه الحالة – هو شىء من قبيل «هو [لغير العاقل]» It (بناء على هذه القراءة «يستبدل التحليل النفسى لا يثابر على اتخاذ القراءة «يستبدل التقصى عن كثب، يكشف أن التحليل النفسى لا يثابر على اتخاذ نفس الرأى فى الهذا» 1d()؛ الـ هذا من الرقيب، وإذن فإن الـ هذا» 1d ليس «هو [لغير خطة للتنكر، كى يفلت بتعبيره هذا من الرقيب، وإذن فإن الـ هذا» الما ليس «هو [لغير العاقل]» It على الإطلاق. فى هذه الحالة فإن التحليل النفسى لم يستبدل بالـ مُخادعة فكرة كذبة بلا كاذب، بل فكرة كذبة عادية: خداع النفس هو فى حقيقته خداع الاخر، فى فكرة كذبة بلا كاذب، بل فكرة كذبة عادية: خداع النفس، ولي ائنين». وليست حجة سارتر هى فورة مُصغَّرة. إن فرويد قد «قسم الكل النفسى إلى ائنين». وليست حجة سارتر هى

تلك المُثيرة للتساؤل، القائلة بأن فرويد بهذا قد استبعد بتفسيره خداع الذات بدلا من أن يشرحه به - على غرار مسلك بعض الشُرّاح أحيانا - بل هى أن هذا التقسيم لا يتسق مع نظريات فرويد نفسه فى الرمزية اللاواعية. إن كان الـ هذا ال والـ أنا Ego حقا كاننين واعيين منفصلين، فَلَوُ جِدَت تعميةٌ يكاد يستحيل الرجوع عنها؛ مصدرها كيفية بلوغ الرمزية التى يسعى أحد الكاننين الواعيين - الـ هذا الله الستر بها على بعيراته... بلوغها درجة استغراق سلوك كائن واع آخر - هو الـ أنا اله Ego وأدنى لفتاته. كيف يمكن لسعال يُلِّح بوخزه على امرأة ـ ويعيه «أناها» - أن يعبر دمنها عن رغبة في علاقة غرامية محرمة، مبعثها كائن واع آخر منفصل تماما - هو الـ «هذا BN) والا BN والـ «هذا الله ويدى غير متسق.

لكن من ناحية أخرى - كما يستطرد سارتر - يتضح من وصف المحللين النفسيين لكثير من حالات التحليل النفسى، أن مرضاهم - في الواقع - منتبهون بلا شك إلى ذلك الذي يُنسَبُ إليهم أنهم غير واعين به، بما أنهم يستعرضون «أفعالا سلوكية هي قابلة موضوعيا للاكتشاف، لا يمكنهم الإخفاق في رصدها، لحظة قيامهم بها". ويتعرض سارتر لحالة امرأة هي «مَرَضيًّا باردة جنسيا»، تظهر «دلائل موضوعية على التلذذ، أثناء ممارسة الجنس»، ولكنها «تنفيها بضراوة». إن مثيلات هذه المرأة «يجعلن شاغلهن شرود أذهانهن سلفا عن التلذذ، الذي يرهبنه. وعلى سبيل المثال فكثير منهن يتحولن بخواطرهن - ساعة الفعل الجنسي - إلى انشغالاتهن اليومية، ويقمن بحساباتهن المنزلية ٩. إن الواحدة منهن تفعل هذا « لكي تثبت لنفسها أنها باردة جنسيا». ليس ما في الأمر هنا أيٌّ مما يتعلق باللاوعي: إنها الـمُخادَعة، بكل ما تنطوي عليه من مفارقات (BN ص 54). وكثيرا ما يبعث المثل الذي يضربه سارتر، سخرية الإناث من بين الجمهور المتابع لمحاضراتي: ألم يسمع بما يعرف باصطناع دلائل بلوغ أقصى النشوة Faking orgasms؟ لكن [الإجابة على هذا السؤال هي أن] المرأة التي تصطنع دلائل بلوغ أقصى النشوة، لا تقوم بـمُخادَعة! إنها تتصرف على هذا النحو كي تُرضى ضجيعها - على سبيل المثال - أو تتجنب المواجهة، وإن كانت كذلك ستقول لضجيعها إنها استشعرت لذة: أفعالها وأقوالها تتسق مع بعضها البعض. إنه اكذب صراح، وفيه تحقير [للآخر]. (BN ص 67)، أيا كان ما في الدافع إلى هذا من إيثار. بينما المرأة

الجارى وصفها هنا، تنفى لزوجها أنها تستشعر لذة، بِحَمِيّة! وأيضا بصراحة واضحة! رغم ما تظهره - أثناء ممارسة الجنس - من دلائل موضوعية على التلذذ. مِن ثُمَّ فما زلنا أمام مسألة المُخادَعة. التحليل النفسى لم يمض بنا إلى أى غاية.

الواقع الإنساني: الازدواجيات وارتباطاتها الداخلية

لنا أن نعبّر عن المسألة المنطقية بصورة ورطة: إن كان خداع الذات يمسُّ شخصا واحدا فقط، فحتمًا سنصطدم بالمفارقات التى سلف إيضاحها. لكن إن كان خداع الذات يمس اثنين من الناس، فلا يكون حينئذ «ما ليس خداع الذات» فحسب، بل إننا في الحقيقة نعجز عن فهم أى شيء من ظاهرة المُخادّعة. وخطوة سارتر الأولى صوب الحل، هي خطوة عبقرية، وإن كان فيها شيء من الترويع: إن خداع الذات يمس شخصا واحدا، ولكن الناس ليسوا مطابقين النفسهم: «إن مبدأ التطابق [بمعنى التطابق بالذات: «أ يساوى أ» الذي يعتد به المناطقة كمبدأ منطقي أساسي ك.م.] الذي ليس على الإطلاق مساوى أ» الذي يعتد به المناطقة كمبدأ منطقي أساسي ك.م.] الذي ليس على الإطلاق أن يصح على العموم، ليس كذلك إلا مبدأ تركيبيا يتمتع بمجرد كُليّة محدودة»: إنه يصح على الأشياء وحدها وليس على البشر (BN ص 85). بل إن «الواقع الإنساني [هو هذا الـ]كائن [الذي]، هو ما ليس هو، وليس هو ما هو.» (BN ص 85)(5).

من الرمضاء إلى النار؟ يبدو أن سارتر يرى الطريق إلى حل طائفة من المفارقات – تلك التى فى خداع الذات – مارًا بآخر، هو القول بأن الواقع الإنسانى ينتهك قوانين المنطق!

إلا أن في استطاعتنا فهم شيء ما من هذا: لاستكمال فهم القول بهذا، نحن بحاجة إلى مفهوم للازدواجية (6). بإيضاح عام، يصف سارتر الواقع الإنساني بأنه ذو عديد من المعالم المزدوجة؛ بحكمها لا يكون الواقع الإنساني مطابقا لذاته. لكن طرفي كل من هذه المعالم المزدوجة، مرتبطان داخليا؛ بحيث أن سارتر – إذ يميز بينهما – الا يقسم الكل النفسي إلى اثنين».

إن الواقع الإنساني - بحكم نفس طبيعته - يستتبع افاعلية مزدوجة في قلب الوحدة الوحدة BN) A double activity in the heart of unity من هذه الازدواجيات (BN ص 57):

1 - حقيقة الواقع Facticity: الأوضاع الواقعة حقيقة، شأن كون امرئ قد ولد في مكان

بعينه... لأبويه هذين، وكونه بورجوازيا، وطالبا بجامعة أكسفورد، [والازدواجية التى يعرف بها سارتر هنا هى «حقيقة الواقع» هذه] فى مواجهة التجاوز هناهى التحاوز هذه الأوضاع (الواقعة حقيقة) صوب القيم والتى منها وهو المضى إلى ما يجاوز هذه الأوضاع (الواقعة حقيقة) صوب القيم والتى منها على سبيل المثال – رغبة المرء فى المباعدة بينه وبين موضع ميلاده أو أبويه، واعتناق [مبادئ] الفردية البورجوازية، أو إنكارها. مصطلح «حقيقة الواقع»، مصدره هيدجر. لا ننسيَنَّ (رجوعًا إلى المذكور أعلاه من «حياة سارتر») أن الواقع الإنساني في عرف هيدجر، هو Dasein [بالألمانية] أى «الوجود ثمة»: حقيقة الوجود [إذن] هي التعبير عن «إلقائنا» داخل «ثمت»نا الخاصة ألمانية التى التي التي التي التي التي التي التي ألقينا فيها، هي قيم ذات أهمية مركزية لهماهية» الإنسان، تلك الماهية التي هي – وفقا لما في الوجودية السارترية من مسلمة أساسية في التعريف بالإنسان – لاحقة للوجود لا سابقة عليه، والتي يتماثل اختيار الإنسان لها باختياره لمشروعه الأساسي (ينظر الفصل الثامن من هذا الكتاب).

2 – **الوجود وسط العالم:** • وجودنا العاطل كشىء سلبى بين أشياء أخرى ، فى مواجهة **«الوجود فى العائم»** [وهو تعبير آخر مصدره هيدجر]، ذلك الوجود الذى يتسبب فى إيجاد عالم، بتسليطه ذاته – بما يجاوز العالم [العادى، الذى تفرضه حقيقة الواقع] – فى اتجاه إمكانياته هو... إمكانيات هذا الوجود].

3 - الاندواجيات الزمنية: وبوجه خاص أفعالنا الماضية، في مواجهة الإمكانيات المستقبلة.

4 - الوجود للآخرين: وهو - على وجه من التقريب مبالغ فيه - منظور ضمير الغائب [بمعنى الإشارة إلى النفس بهذا الضمير، أو - على وجه أدق - منظور الإشارة إلى النفس
بكلمة «المرء» ON في الفرنسية أو Das Man في الألمانية، كما لاحظ هيدجر. وهذا
تأكيدًا لـ«الوجود للآخرين»]، في مواجهة الوجود لذاته، وهو - على وجه من التقريب
مبالغ فيه - منظور ضمير المتكلم [بمعنى الإشارة إلى النفس بهذا الضمير(8).

والموضوع الذي يستغرق سارتر بأكثر من غيره، في الفصل الذي عقده عن المُخادَعة في كتابه «الوجود والعدم». (يُنظر BN II.ii أي الصفحة الثانية من مقدمة الجزء الثاني) هو ازدواجية «حقيقة الواقع» والتعالي»، بمثلما يستغرق معظم تعقيبات شُرّاح سارتر. الجارى وصفها هنا، تنفى لزوجها أنها تستشعر لذة، بِحَمِيّة! وأيضا بصراحة واضحة! رغم ما تظهره - أثناء ممارسة الجنس - من دلائل موضوعية على التلذذ. مِن ثُمَّ فما زلنا أمام مسألة الـمُخادَعة. التحليل النفسى لم يمض بنا إلى أى غاية.

الواقع الإنساني: الازدواجيات وارتباطاتها الداخلية

لنا أن نعبًر عن المسألة المنطقية بصورة ورطة: إن كان خداع الذات يمسُّ شخصا واحدا فقط، فحتمًا سنصطدم بالمفارقات التى سلف إيضاحها. لكن إن كان خداع الذات يمس اثنين من الناس، فلا يكون حينئذ «ما ليس خداع الذات» فحسب، بل إننا في الحقيقة نعجز عن فهم أى شيء من ظاهرة المُخادَعة. وخطوة سارتر الأولى صوب الحل، هي خطوة عبقرية، وإن كان فيها شيء من الترويع: إن خداع الذات يمس شخصا واحدا، ولكن الناس فيسوا مطابقين الانفسهم: «إن مبدأ التطابق [بمعنى التطابق بالذات: «أ يساوى أه الذي يعتد به المناطقة كمبدأ منطقى أساسي ك.م.] الذي ليس على الإطلاق مسلمة عامة تصح على العموم، ليس كذلك إلا مبدأ تركيبيا يتمتع بمجرد كُليَّة محدودة»: إنه يصح على الأشياء وحدها وليس على البشر (BN ص 85). بل إن «الواقع الإنساني [هو هذا الم]كائن [الذي]، هو ما ليس هو، وليس هو ما هو.» (BN ص 85)(5).

من الرمضاء إلى النار؟ يبدو أن سارتر يرى الطريق إلى حل طائفة من المفارقات - تلك التى فى خداع الذات – مارًّا بآخر، هو القول بأن الواقع الإنساني ينتهك قوانين المنطق!

إلا أن في استطاعتنا فهم شيء ما من هذا: لاستكمال فهم القول بهذا، نحن بحاجة إلى مفهوم للازدواجية (6). بإيضاح عام، يصف سارتر الواقع الإنساني بأنه ذو عديد من المعالم المزدوجة؛ بحكمها لا يكون الواقع الإنساني مطابقا لذاته. لكن طرفي كل من هذه المعالم المزدوجة، مرتبطان داخليا؛ بحيث أن سارتر – إذ يميز بينهما – دلا يقسم الكل النفسي إلى اثنين».

إن الواقع الإنساني - بحكم نفس طبيعته - يستتبع افاعلية مزدوجة في قلب الوحدة الوحدة BN) A double activity in the heart of unity من هذه الازدواجيات (BN ص 57):

1 - حقيقة الواقع Facticity: الأوضاع الواقعة حقيقةً، شأن كون امرئ قد ولد في مكان

بعينه... لأبويه هذين، وكونه بورجوازيا، وطالبا بجامعة أكسفورد، [والازدواجية التى يعرف بها سارتر هنا هى «حقيقة الواقع» هذه] فى مواجهة التجاوز هنا هى «حقيقة الواقع» منها وهو المضى إلى ما يجاوز هذه الأوضاع (الواقعة حقيقة) صوب القيم والتى منها على سبيل المثال - رغبة المرء فى المباعدة بيئه وبين موضع ميلاده أو أبويه، واعتناق [مبادئ] الفردية البورجوازية، أو إنكارها. مصطلح «حقيقة الواقع»، مصدره هيدجر. لا ننسيّن (رجوعًا إلى المذكور أعلاه من «حياة سارتر») أن الواقع الإنساني فى عرف هيدجر، هو Dasein [بالألمانية] أى «الوجود ثمة»: حقيقة الوجود [إذن] هى التعبير عن «إلقائنا» داخل «ثمتانا الخاصة أى «الوجود ثمة» التى ألقينا فيها، هى قيم ذات أهمية (Tour 'throwness' into our particular 'there هي قيم ذات أهمية مركزية لهماهية» الإنسان، تلك الماهية التي هى - وفقا لما فى الوجودية السارترية من مسلمة أساسية فى التعريف بالإنسان - لاحقة للوجود لا سابقة عليه، والتى يتماثل مسلمة أساسية فى التعريف بالإنسان - لاحقة للوجود لا سابقة عليه، والتى يتماثل اختيار الإنسان لها باختياره لمشر وعه الأساسي (ينظر الفصل الثامن من هذا الكتاب).

2 - الوجود وسط العائم: «وجودنا العاطل كشىء سلبى بين أشياء أخرى»، فى مواجهة «الوجود فى العائم» [وهو تعبير آخر مصدره هيدجر]، ذلك الوجود الذى يتسبب فى إيجاد عالم، بتسليطه ذاته - بما يجاوز العالم [العادى، الذى تفرضه حقيقة الواقع] - فى اتجاه إمكانياته هو... إمكانيات هذا الوجود].

3 - الازدواجيات الزمنية: وبوجه خاص أفعالنا الماضية، في مواجهة الإمكانيات
 المستقبلة.

4 - الوجود للآخرين: وهو - على وجه من التقريب مبالغ فيه - منظور ضمير الغائب [بمعنى الإشارة إلى النفس بهذا الضمير، أو - على وجه أدق - منظور الإشارة إلى النفس بكلمة «المرء» ON في الفرنسية أو Das Man في الألمانية، كما لاحظ هيدجر. وهذا تأكيدًا لـ «الوجود للآخرين»]، في مواجهة الوجود للااته، وهو - على وجه من التقريب مبالغ فيه - منظور ضمير المتكلم [بمعنى الإشارة إلى النفس بهذا الضمير (8).

والموضوع الذي يستغرق سارتر بأكثر من غيره، في الفصل الذي عقده عن المُخادَعة في كتابه «الوجود والعدم». (يُنظر BN II.ii أي الصفحة الثانية من مقدمة الجزء الثاني) هو ازدواجية «حقيقة الواقع» والتعالى»، بمثلما يستغرق معظم تعقيبات شُرّاح سارتر.

المُخادَعة والحرية والقلق والالتباس

تماما مثلما أن الكذبة ليست كذبة إلا إذا كانت مقصودة، فكذلك المُخادَعة ليست مُخادَعة إلا إن كان لها دافع. وفقا لسارتر فإن ما يدفع إليها هو «القلق» أمام حريتنا (BN مُخادَعة إلا إن كان لها دافع. وفقا لسارتر فإن ما يدفع إليها هو «القلق» أمام حريتنا (عوب وي عديه الدعوي التي لها نفس الطابع المميز لسائر دعاوي سارتر القائلة بأن الوعي بالحرية مثير للقلق بعمق، قد تبدو عجيبة: بالتأكيد أن الحرية شيء نرغب فيه جميعا ونُثمنه غاليا. إلا أن مفهوم سارتر للحرية أكثر اتساعا من كثير من المفاهيم المعتادة. وهو ينجح في إضفاء بعض المعقولية على القول بأن الوعي بالحرية يستتبع القلق.

بما أن «وجود المرء هو كُونه حرا)، فإن للحرية إذن نفس البنية المزدوجة التى للواقع الإنساني ذاته (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب). وكذلك القلق بالتالى: قد يكون القلق إما ناظرا إلى الأمام أو ناظرا إلى الخلف، لكن المُفترض هو أن بيانا كاملا للقلق قد يكشف كوْنَه مُشاركًا في ازدواجيات الواقع الإنساني كافة.

قد أشعر بالرعب على شفا حفرة: الرعب هو إدراكى لذاتى كشىء - وسط أشياء - قابل للتدمير... شىء قد تتسبب هبّة مفاجئة للريح - أو مُنزَلَق - فى جعله يتدهور إلى أسفل الأخدود (BN ص 30). إلا أن الخوف ليس هو القلق بعد: القلق يتبدى فى الدوار، الذى هو اكتشافى أن «شيئا لا يحول بينى وبين إسراعى بإلقاء نفسى فى الهوة. هلا ولا من 32). إنه «القلق أمام المستقبل». وإذن، أفليس فى هذا ما فيه؟ فليخطر على بالنا مجردُ احتمال: أن أنحرف عن غايتى بتأثير حركة السير فى الطريق... قد أظل فى القطار دون النزول فى المحطة الواجبة، وتفوتنى المقابلة الهامة الخاصة بمهنة على القطار دون الزوجة التى «انتابها الفزع عندما تركها زوجها بمفردها... الفزع جديدة... قد أدع هذا الرجل يضاجعنى، وأنسف سعادتى الزوجية فى لحظة. وأخيرًا (أينظر TE ص 100)، الزوجة التى «انتابها الفزع عندما تركها زوجها بمفردها... الفزع من الحلوس إلى النافذة ومشاغلة المارة مثلما تفعل العاهرة»! ألا نستشعر أحيانا «دوارا مرعبا، مبعثه أى من الاحتمالات» (المصدر عينه: نفس الصفحة)، على شفا أيّ حفرة، مرعبا، مبعثه أى من الاحتمالات» (المصدر عينه: نفس الصفحة)، على شفا أيّ حفرة، حقيقية كانت أو مجازية؟

فلنتخيّل الآن أننى تسلقت الطريق إلى الحفرة لأننى عقدت العزم على حسم الأمر نهائيا على إلقاء نفسى من عَلِ! عندما أصل... عندما أدع نظرتى تنحدر نزولا إلى قاع

الهوّة: أرى كل ما اعتزمته يتلاشى ذائبا: أدرك قما في سالف عزمى من عجز تام! أنا لا أخضع له: يخفق هو في المهمة التي علّقتها عليه». هذا يصفه سارتر بأنه قالقلق أمام الماضى»... الإقرار القلق بأنني لست مُلْزَمًا بقراراتي السابقة (BN ص? 3-3). هنا أيضا يطرح نفسه سؤالٌ مشابه: أليس أنه يوجد ما يؤيد هذا الوصف؟ رغم أننا جميعا نمزح بشأن إخفاق القرارات الخاصة بتجديد حياتنا مع بداية السنة الجديدة، وقد نأبي منح قرصراتنا» على خسارة المسافة المتبقية من السباق، لقب قلقلق» (الدالٌ على كون القرار أكثر جدية)، فبالمثل أيضا ما ينتابنا من شعور مصاحب للإقرار بأنه لم يزل متوقفا علينا نحن أن نُنفّذ قرارنا. كذلك يمكن القول بأن هناك ضربا آخر من القلق أمام الماضى، هو القلق أمام المسئولية، مثلما عندما أضطر إلى الإقرار بمسئوليتي عن هذا البدن المعاق... بدني أنا الذي ظل فيه بعضٌ من حياة، إثر محاولتي تنفيذ مشروعي الخاص بإلقاء نفسي في الحفرة، لكن دون أن أُفلح في قتل نفسي.

إذن فإن المُخادَعة هي ردّ فعل على القلق أمام الحرية، أي أمام الواقع الإنساني الملتبس. كثيرا ما يتم تصوير المُخادَعة - فيما ورد بكتابات شُرّاح سارتر - كمتخذة هيئتين: إما «التهرّب من التجاوُز « أو «التهرّب من حقيقة الواقع». لكن حتى إن أقررنا استخدام مصطلحات كتلك، في معناها الأوسع نطاقا - المشتمل على الازدواجيات الأخرى - فلا زال هذا ضربا من التبسيط مبالغا فيه! فيما أن كل ازدواجية، هي مُكوّنة من ثنائي يرتبط طرفاه أحدهما بالآخر داخليا، فإن الفرار من الواحد منهما هو فرار من الآخر؛ ومن ثمّ «يجد المرء نفسه في مواجهة وعرة مع الآخر.» (BN ص 56).

مِن ثُمَّ فإن الإنسان الذي تهرَّب في الماضى من الخطر، ومن مواجهة الغير في عدد من المواقف، قد يقول: «أنا نست جبانا»، غير قاصد بهذا أن أفعاله الماضية لا تُقيَّد مستقبله (وهي حقيقة)، بل أن الماضي ليس إلا مياها جرت تحت الجسر: ما لأفعاله الماضية من أي صلة به ، أو قاصدا أن النمط الذي يرى الآخرون أفعاله عليه، ليس من منظوره هو نمطًا. في كل مرة يوجد تفسير مختلف، وريما أشد نبلا: كان في طريقه إلى المكسيك لاستهلال إصدار صحيفة تدعو إلى السلام، عندما ضبط مُتهرَّبا من الخدمة العسكرية ([مسرحية سارتر «بلا مخرج»، الواردة في ثبت المصادر برمز] NE. وينظر BN ص 63). هذا الرجل يتهرَّب في الظاهر من أفعاله الماضية، ولا يقر إلا بالإمكانيات

المستقبلة. أو يتهرَّب من «وجوده للآخرين» ولا يقر إلا ب وجوده لذاته». غير أن نفس فكرة الإمكانيات المستقبلة – تلك الإمكانيات التي هي له، لا مجرد إمكانيات بالمعنى المجرد – لا يمكن فصلها عن أفعاله الماضية: أفعاله الماضية تشكل مسارا زمنيا يتسلط على المستقبل. ليس معنى هذا بالطبع أنه لا يستطيع تغيير هذا المسار، فإن «التحوُّل الحاسم» هو دائما في الإمكان (ينظر الفصل الثامن من هذا الكتاب). لكن هذه ليست الحالة التي نتخيلها هنا. إذن فإن هذا الرجل يتهرَّب من مستقبله تماما بنفس الدرجة التي يتهرَّب بها من ماضيه. هذا ومن المفترض أن برهانا مواكبا، يصح على تصور له كمُتهرِّب من «وجوده للآخرين».

إن قول هذا الرجل: «أنا لست جبانا»، ليس السبيل الوحيد أمامه لتقمُّص المُخادَعة فحسب، فهو إن قال «أنا جبان»، قد يكون بالمثل في حالة مُخادَعة! إن قال هذا قاصدا به أن نمط سلوكه الماضى يجعل التعريف بأنه «جبان» ينطبق عليه، فإن قوله صادق (ينظر BN ص 64). لكنه في حالة مُخادَعة إن كان يتقدم بهذا من باب الاعتذار، قاصدا أن الجبنَ جانبٌ ثابت منه... سمة لطابعه لا يتحمل هو عنها أي مسئولية، وتتسبب في جعله يفر من الخطر. إنه عندئذ يكون قد أسس جبنه كواحد من تلك «الموضوعات النفسية ٩، التي يملأ التأمل المشوب بها الـ أناه. أو كذلك قد يكون قائلا «أنا جبان» كنوع من اعتراف، من باب أن يكون «صريحًا»! لكن وفقا لما يذهب إليه سارتر، فإن الصراحة - على الأقل في مفهومه هو (11) - لها بالضبط نفس البنية الجوهرية التي للمُخادَعة (BN ص 65). المثال المستحيل الذي للصراحة، هو «كون المرء ما هو»، حيث يعنى هذا: تَماثُلُه تماما بحقيقته الواقعة، بعبارة أخرى «ما المرء إياه»، بمعنى كون الواقع الإنساني «بيس ما هو» (BN ص 66). الصراحة هي المجاهرة به أنني ما أنا هو. أُقرُّ بهذا؟. لكن «من الذي يعجز عن رؤية كون الرجل الصريح مؤسِّسا نفسه كشيء، كي يتهرَّب من الوضع الشيء الذي يكون الشيء فيه ، بنفس فعل الصراحة ذاك؟، (BN ص 65). الاعتراف هو بحكم طبيعته ذاتها، إقرارٌ بالمسئولية عن الأفعال المعنية والتماس التقدير قائله من أجل صراحته، في آنِ معا. ومِن ثُمَّ فإنه الإقرار ضمنا بالتجاوُّز.

لكننى فى الفقرتين السابقتين - ومثل كثير من الشُّرَاح، بل ومثل سارتر نفسه أحيانا - استسلمت لإغراء التعبير عن اعتقادات الـمُخادَعة الجارى بحثها، بـ أنا جبان، أو

دأنا لست جبانا». وهذا - رغم تيسيره لمهمتنا في العرض - يجسُّد افتراضين يطرحان أسئلة:

1 - أولا يبدو التعبير عن هذه الاعتقادات في جُعل، مفترضا سلفا أن الاعتقادات - بما فيها الاعتقاد في المُخادَعة - هي بالضرورة مصوغة في مفاهيم، أو مُبيَّنة بالتفصيل. غير أن الأمثلة التي يضربها سارتر، هي - بصفة عامة - من العسير أن تُنتظَم في هذا النمط! على سبيل المثال فإنه يصف امرأة لعوبا، هي على موعد مع رجل: "إنها واعية تماما بما تبعثه من رغبة، غير أن الرغبة لَسَتُشعرها بالذل؛ إن كانت ضارية سافرة. إلا أنها لن تستشعر أي فتنة على الإطلاق، في احترام من جانب ذاك الرجل لا يتعدى كونه احتراما». لكن في واقع الأمر، هو قد أمسك بيدها:

«إن ما فعله رفيقها يحتمل أن يغير الموقف، إذ يستدعى فعلُه ذاك قرارا فوريا: تركها له يدها هو ارتضاؤها المغازلة... انخراطها. وسحبها إياها هو الإخلال بالانسجام المتهدّد المزعزّع الذى يضفى على اللحظة سحرها. نحن نعرف ما يقع لاحقا: الشابة تترك يدها حيث هي، لكنها لا تلاحظ أنها تتركها. (BN ص 55-55).

فى هذا المثل كثيرٌ من مستويات الـمُخادَعة، يحللها سارتر مليا. لكن واحدا منها يكمن فى معاملة المرأة ليدها على أنها مجرد شىء... «كائن فى وسط العالم»، لا كجزء من بدنها «لذاته» الـمُعبِّر (الفصل الخامس من هذا الكتاب). لنا أن نقول عنها إنها «تعتقد ان يدها مجرد شىء مادى، لا يعبر عن أى شىء»، إلا أننا بالتأكيد لسنا بحاجة إلى تخيُّل نزولها صراحة على هذا الفرض. الفكرة هنا ليست أنها لا تستطيع التعبير عن اعتقادها، فالاعتقاد -رغم كل شىء - وعى، وكل وعي واع [بك.م.] نفسه، بل أنها بغير حاجة إلى التأمل فى اعتقادها، أى أن وعيها باعتقادها قد يظل غير موضعى Non-positional وإذا بدأ الأدراك على أنه «قبل إدراكي» Pre-conceptual (الفصل الثالث من هذا الكتاب)، فإن علينا أن نتقبل احتمال كون الاعتقاد - السالف على التأمل - فاعلا بالمثل نفس الشيء (12).

2 - ثانيا نحن نعرف أنه فور إيجادنا لكلمة «أنا» [أو ضمير المتكلم]، نكون على صعيد التأمل: «لا يظهر أنا [أو ضمير المتكلم] أبدا إلا بمناسبة أيَّ من أفعال التأمل.» (TE ص 53). والفكرة في استرعاء الانتباه إلى هذا، ليست أن اعتقاد المُخادَعة يستحيل تأمله؛

الـمُخادَعة المقصود، مشروع اعتقاد في شيء هو - بحكم طبيعته ذاتها - «مسألة صدق»، يكشف - إن جرى تأمله - أنه مجرد رأى. وسارتر يذهب إلى أن الـمُخادَعة تستغل طبيعة الصدق: الـمُخادَعة محكوم عليها سلفا، ألا يحققها هذا الدليل... إنها تبرز في العزم الأكيد على عدم المبالغة في الطلب، وفي اعتبار نفسها راضية بأقل القليل من الإقناع، وبأن ترغم نفسها على اتخاذ قرارات باعتناق حقائق غير أكيدة.» (BN ص 86). القصد المذكور إذن ليس بالضبط القصد إلى خداع الذات، بل القصد إلى التقليل من رفعة معايير البيئة، بعين ناظرة إلى كون الصدق لا يقر البيئة المقْنعة على أية حال: «إن المشروع الأصلى للمُخادَعة، هو ما توحى به الـمُخادَعة من قرار بشأن طبيعة الصدق.» (BN ص 88). لكن ألا يُعرض نفس هذا القصد، مشروع الـمُخادَعة للخطر؟ أجل بالفعل، إن كان وعينا بالقصد وعيا موضعيا، أي تأملا. لكن سارتر يوضح أن «ما في الأمر، لا علاقة له بقرار تأمليّ إرادي.» (BN ص 88). وبالتالي فإن بإمكان المُخادِعين، الإبقاء على الـمُخادَعة، بالتحديد ما داموا غير متأملين لهذا المشروع، أو على وجه الدقة، غير مضطلعين بتأمل خالص.

الإخلاص والممخادعة

كُلُّ مصارحة - سواء كانت (صدقاء أو المُخادَعة» - هي عُرضة للتأمل، بما أن التأمل يحول الصدق إلى مجرد رأى. ومن هذا المنظور يمكن الدفع بأنه ما دام الصدق - يحول الصدق إلى مجرد رأى. ومن هذا المنظور يمكن الدفع بأنه ما دام الصدق كاعتقاد - يستتبع اتخاذ موقف حيث لا يوجد ما يبرر تماما أيّ موقف، فإنه اليستوى ما إذا كانت حالة المرء هي الصدق أو المُخادَعة. (BN ص 70 هامش 9). لكن حتى إن كان الصدق - بحكم طبيعته ذاتها - لا يقرُّ بالبيِّنة الحاسمة، فبالتأكيد أن هناك طرقا أفضل وأسوأ للتعامل مع البيِّنة، تماما مثلما أن هناك آراء تكاد تكون متجدِّرة. وهذا هو ما يشير إليه سارتر، عندما يذكر الضوابط المحقيقة ومعاييرها، كما يتقبِّلها الفكر النقدى الذي في الإخلاص. (BN ص 88). إن كان مشروع الممُخادَعة هو الما توحى به المُخادَعة من طريق قرار بشأن طبيعة الصدق (... قرار غير تأملي، أي قرار باستغلال طبيعة الصدق، عن طريق التقليل من رفعة معاير البيِّنة، فإن لنا كذلك أن نقول إنه يوجد مشروع للإخلاص: «قرار بإخلاص، بشأن طبيعة الصدق»، يستهدف اختبار الأدلة نقديا (ينظر 1996 Catalano عن الذي بإخلاص، بشأن طبيعة الصدق، يستهدف اختبار الأدلة نقديا (ينظر 1996 Catalano)، بل إن سارتر يمدنا بنموذج على مثل هذا المسلك (16): هو الشاذ جنسيا، الذي

أكد قوله: «أنا لست شاذا»، والذى: «سيكون على حق بالفعل، إن فهم عبارة «أنا لست شاذا» بمعنى «أنا لست ما أنا هو»، أى إذا صرح لنفسه بقوله «من حيث أن نمطا للسلوك قد تم تحديده كنمط لسلوك الشاذ جنسيا، ومن حيث إننى اتخذت هذا السلوك، فأنا شاذ. لكن من حيث إن الواقع الإنساني لا يمكن في النهاية تحديده بأنماط السلوك، فأنا لست شاذا».» (BN ص 46)(17).

القرار - النابع من الإخلاص - بتناول هذه البيّنة نقديا، محصلته القرار بالانخراط في التأمل الخالص: على سبيل المثال التخلص من تلك الموضوعات النفسية الوهمية، مثل الجبن أو الحقد أو الشذوذ الجنسى؛ التي يجرى تخيلها كحالات ثابتة للمرء، تنتج ما تنتجه من شعور وسلوك. والمفترض أن مثل هذا المسلك يجسد ما يسميه سارتر «الأصالة» : Authenticity تلك «النجاة الأساسية» من المُخادَعة، التي يشير إلى إمكانها؛ وإن كان يحبطنا بإنبائنا بأن «وصفها، لا موضع له هنا.» (BN ص 70 هامش و و و تُنظر «حاشية الكتاب» أدناه). هذا المسلك يصعب بلوغه وتتعسر مواصلته: فالمُخادَعة «يغلب عليها أن تديم نفسها… ما أن يتحقق منوال الوجود هذا، إلا ويصير الإفلات منه في صعوبة إيقاظ المرء نفسه بنفسه:» (BN ص 88). المُخادَعة - بحكم ما لها من رسوخ في التباس الواقع الإنساني، وأيضا بحكم ذاك الذي يحفزها من قلق مبعثه وعينا بحريتنا الملتبسة – تُمثّل «خطرا مباشرا مستديما، على كل مشروع للوجود مبعثه وعينا بحريتنا الملتبسة – تُمثّل «خطرا مباشرا مستديما، على كل مشروع للوجود الإنساني.» (18). هذا وفي القسم النهائي، سنخوض في مثال هو في آن معًا، يصوّر صعوبات بلوغ الإخلاص، ويعرض بعض الأساليب العلاجية لمعاونة من يسعى إليه.

بلوغ الإخلاص: مثال

لن يكون من المثير للجدل كثيرا، تأكيدنا أن التدليل العقلاني على ضرر ما، لايكفى للحث على تفاديه. على سبيل المثال فإن التذكير بالدليل الطبى العلمى على عواقب التدخين الضارة بالصحة، نادرا ما يكفى لجعل المدخنين يقلعون. وليست المشكلة فى حث المدخنين على أن يرهبوا فى الإقلاع؛ على الأقل بمعنى إقناعهم بأن عليهم أن يقلعوا، بل وجعلهم يحاولون أن يقلعوا، أقول ليست المشكلة فى هذا، لأن من لهم من بين المدخنين حد المن من العلم، يُقرُّون بكل تعقل أن التدخين ضار بصحتهم، وإنما المشكلة هى فى جعلهم بالفعل يقلعون.

الـمُخادَعة المقصود، مشروع اعتقاد في شيء هو - بحكم طبيعته ذاتها - «مسألة صدق»، يكشف - إن جرى تأمله - أنه مجرد رأى. وسارتر يذهب إلى أن الـمُخادَعة تستغل طبيعة الصدق: الـمُخادَعة محكوم عليها سلفا، ألا يحققها هذا الدليل... إنها تبرز في العزم الأكيد على عدم المبالغة في الطلب، وفي اعتبار نفسها راضية بأقل القليل من الإقناع، وبأن ترغم نفسها على اتخاذ قرارات باعتناق حقائق غير أكيدة.» (BN ص 86). القصد المذكور إذن ليس بالضبط القصد إلى خداع الذات، بل القصد إلى التقليل من رفعة معايير البيئة، بعين ناظرة إلى كون الصدق لا يقر البيئنة المقنعة على أية حال: «إن المشروع الأصلى للمُخادَعة، هو ما توحى به الـمُخادَعة من قرار بشأن طبيعة الصدق.» (BN ص 86). لكن ألا يُعرض نفس هذا القصد، مشروع الـمُخادَعة للخطر؟ أجل بالفعل، إن كان وعينا بالقصد وعيا موضعيا، أي تأملا. لكن سارتر يوضح أن «ما في الأمر، لا علاقة له بقرار تأمليّ إرادي.» (BN ص 86). وبالتالي فإن بإمكان المُخادعين، الإبقاء على الـمُخادَعة، بالتحديد ما داموا غير متأملين لهذا المشروع، أو على وجه الدقة، غير مضطلعين بتأمل خالص.

الإخلاص والمتخادعة

أكد قوله: «أنا لست شاذا»، والذى: «سيكون على حق بالفعل، إن فهم عبارة «أنا لست شاذا» بمعنى «أنا لست ما أنا هو»، أى إذا صرح لنفسه بقوله «من حيث أن نمطا للسلوك قد تم تحديده كنمط لسلوك الشاذ جنسيا، ومن حيث إننى اتخذت هذا السلوك، فأنا شاذ. لكن من حيث إن الواقع الإنسانى لا يمكن فى النهاية تحديده بأنماط السلوك، فأنا لست شاذا». (BN ص 46)(17).

القرار - النابع من الإخلاص - بتناول هذه البيَّنة نقديا، محصلته القرار بالانخراط في التأمل الخالص: على سبيل المثال التخلص من تلك الموضوعات النفسية الوهمية، مثل الجبن أو الحقد أو الشذوذ الجنسى؛ التي يجرى تخيلها كحالات ثابتة للمرء، تنتج ما تنتجه من شعور وسلوك. والمفترض أن مثل هذا المسلك يجسد ما يسميه سارتر «الأصالة»: Authenticity تلك «النجاة الأساسية» من المُخادَعة، التي يشير إلى إمكانها؛ وإن كان يحبطنا بإنباتنا بأن «وصفها، لا موضع له هنا.» (BN ص 70 هامش و و و تُنظر «حاشية الكتاب» أدناه). هذا المسلك يصعب بلوغه وتتعسر مواصلته: فالمُخادَعة «يغلب عليها أن تديم نفسها... ما أن يتحقق منوال الوجود هذا، إلا ويصير الإفلات منه في صعوبة إيقاظ المرء نفسه بنفسه: اللها من رسوخ في التباس الواقع الإنساني، وأيضا بحكم ذاك الذي يحفزها من قلق مبعثه وعينا بحريتنا الملتبسة - تُمثّل «خطرا مباشرا مستديما، على كل مشروع للوجود مبعثم الإنساني.» وأيضا بحكم ذاك الذي يحفزها من قلق الإنساني.» وأيضا بحكم ذاك الذي يحفزها من قلق مبعثه وعينا بحريتنا الملتبسة - تُمثّل «خطرا مباشرا مستديما، على كل مشروع للوجود مبعث الإنساني.» وأيضا بحكم ذاك الذي يحفزها من قلق مبعثه وعينا بحريتنا الملتبسة ويعرض بعض الأساليب العلاجية لمعاونة من يسعى إليه.

بلوغ الإخلاص: مثال

لن يكون من المثير للجدل كثيرا، تأكيدنا أن التدليل العقلانى على ضرر ما، لا يكفى للحث على تفاديه. على سبيل المثال فإن التذكير بالدليل الطبى العلمى على عواقب التدخين الضارة بالصحة، نادرا ما يكفى لجعل المدخنين يقلعون. وليست المشكلة فى حث المدخنين على أن يرغبوا فى الإقلاع؛ على الأقل بمعنى إقناعهم بأن عليهم أن يقلعوا، بل وجعلهم يحاولون أن يقلعوا، أقول ليست المشكلة فى هذا، لأن من لهم من بين المدخنين حد الدنى من العلم، يُقرُّون بكل تعقل أن التدخين ضار بصحتهم، وإنما المشكلة هى فى جعلهم بالقعل يقلعون.

كل من المدخنين والعاملين في مجال التطبيب، يميلون في أجاديثهم إلى تعبير «الإدمان». فهؤلاء يدركون مرضاهم - كما أدرك أولئك أنفسهم - لا كمؤثرين أن يدخنوا، بل كعاجزين عن ألا يفعلوا. هذا «الإدمان» -كما يحلو لهم التعبير عن حالتهم - يبدو لهم مفسّرا لصعوبة الإقلاع: إنهم يعتدون به كحالة للمرء تتنتج محفزات على التدخين لا تقاوم. وهنا أحد المواضع التي بها مجالً للمُخادَعة: الإدمان هو أحد تلك المواضيع النفسية الناشئة عن التأمل المشوب. ليس معنى هذا إنكار كون أولئك الذين يحاولون الإقلاع عن التدخين، قد يعانون مشقة بدنية، ويجدون من العسير التركيز، ويصيرون متبرِّمين وسريعي الانزعاج. لكن هذا -كما قد يحتج الفنومنولوجيون - لا يتعدى إثباته كون العادات متمكنة! إيثارنا أن ندخن، وأن نهرب من الخطر، وأن نبطل «المنبِّه» ونعاود النوم: كل هذا يصير عندما يتكرر مرارا، «متأصلا» Sedimented في البدن، على حد تعبير مرلوبونتي (PP ص 441-442). «الإدمان، كمفهوم - على الأقل في هذا السياق - هو نفسه من بين صيغ المُخادَعة. و العزم، كمفهوم، هُو الآخر من بين هذه الصيغ! قد يقر المدخن بأن ما هو متسلط عليه، ليس إدمانا... «ليس مثل إدمان الهرويين، بل يقول إن كل ما في الأمر أنه «يفتقر إلى العزم» على الإقلاع، مُدركا العزم كخاصية إما يملكها المرء أو يفتقر إليها، دون أن يكون الذنب ذنبه على الإطلاق. إلا أن ما يدعوه مدمن التدخين «الافتقار إلى العزم»، ليس - مرة أخرى - إلا تلك العادة المتأصلة... عادة الاستسلام للإغراء.

غير أن المدخن سيُصر - بكل صدق - على أنه يريد أن يقلع، بل على أنه مستميت في محاولة الإقلاع. ويوجد هنا - وإن خفية - المزيد من طبقات الـ مُخادَعة المتراكبة. سارتر يكتب قائلا: «منذ بضع سنين، فَرَضْتُ على نفسى القرار بألا أعود أدخن بعد. كان الصراع قاسيا، وفي الحق أننى لم أكن أبالى كثيرًا بمذاق التبغ الذي كنت سأحرم منه، بقدر ما بدلالة فعل التدخين [نفسه]. كان تبلور كامل A complete crystallization قد تم: كنت معتادا أن أدخن في المسرح، وصباحا وأنا أعمل، وفي المساء بعد العشاء. ويدا لي أننى بإقلاعي عن التدخين سأُجرُد المسرح من تشويقه، ووجبة المساء من نكهتها، وعمل الصباح من حيويته الطازجة، وحياةً وسط هذا الجدْب الكُلِّي، لا تكاد تستحق [بذل] الجهد. الله ص 596).

كثير من المدخنين سيذكّرهم وصف سارتر لدلالة فعل التدخين، بأمر مألوف لهم: إن تعبير «التبلور» الذي استعاره، ثاقب(19). لاحظ ما يلى: من حيث إن فكرة عدم التدخين تبدو مثل «جدب كلى»، أمامه تبدو الحياة «لا تكاد تستحق بذل الجهد»، توجد دلالة ما، بتأثيرها لم يكن سارتر يريد أن يقلع، رغم قراره بأن يقلع. من ذا الذي يريد ترك ما يعطى الحياة نكهة وجاذبية؟! إذن فلا بد في الحقيقة أن المدخنين الذين يُذكّرهم هذا الوصف بما هو مألوف لهم، كانوا مخادعين في قولهم إنهم أرادوا أن يُقلعوا، بما أن الرغبة واحدة من مواضعات الوعي، تُظهِر كثيرا من التباسات الواقع الإنساني، إنهم يريدون أن يقلعوا، ولا يريدون. (20).

لكن بالإضافة فإن المدخن خليقٌ بأن يخادع بشأن نفس هذه الرغبة. ما إن اضطر إلى الاعتراف بأنه توجد لعادة التدخين لديه دلالة – هى التى تجعله لا يريد أن يقلع – فإنه خليق بأن يقول إنه لا يملك شيئا إزاء تسلط رغبته هذه فى عدم الإقلاع، عليه. لنا أن نقر بأنه إن كان التدخين يضفى على المسرح تشويقه، وعلى وجبة المساء نكهتها، وعلى عمل الصباح حيويته الطازجة؛ فإن المرء لا يملك إلا الرغبة فى مواصلة التدخين. بل إن هناك ارتباطا داخليا بين المزايا المضفاة على الحياة بفعل التدخين، والرغبة فى التدخين. والقضية هى: ما الذى بحُكْمه يُضفى التدخين هذه المزايا على المسرح، مثلما على وجبة المساء وعلى عمل الصباح؟ ما هو مصدرُ هذا التبلور للمعنى؟ وإجابة سارتر هي أنه اختيار المدخن للقيم... قراره اللاموضعى بهذا الاختيار... مشروعه الأساسى.

وإذا قام المدخن بالبلورة، فإن بوسعه أن يناقض التبلور Decrystallize: «لكى أحافظ على قرارى بعدم التدخين، اضطررت إلى تحقيق نوع من مناقضة التبلور، أى أننى، دون أن أبرّر لنفسى بالضبط ما كنت أفعله، اختزلت التبغ إلى كونه لا شيء سوى ما هو... كونه عشبا يحترق.» (BN ص 597). هذا يشير إلى أن سارتر فيما قبل مناقضة التبلور تلك، كان يدرك التبغ كشيء اكثر مماهو: ما نختاره من قيم، يخلع على العالم صفة الإنسانى: تصير الأشياء - وأيضاً صفاتها - ملتبسة، مثلما البشر. وهذا فى قلب هذه الأخيرة من الطبقات المتراكبة التي للمُخادَعة. المدخن الذي يظن أنه لا يملك شيئا إزاء رغبته فى التدخين، هو فى حالة مُخادَعة بشأن مزايا التبغ: يبدو له أن إضفاءه على الحياة نكهتها وحيويتها، هو حقيقة بشأن التبغ؛ لا نتاج قيمه هو.

لقد حدد هذا التحليل ثلاثا من الطبقات المتراكبة التى للمُخادَعة (21): مفهوم كون التدخين إدمانا، أو كبديل: أن صعوبة الإقلاع راجعة إلى الافتقار إلى العزم على الإقلاع، ومفهوم كون المدخن راغبا فى الإقلاع بلا التباس، ومفهوم كونه لا يملك شيئا إزاء رغبته فى التدخين، المتجذرة هى نفسها فى مفهوم تمتع التبغ فى حد ذاته بمزايا، هى فى الحقيقة انعكاسات لما اختاره المدخن لنفسه من قيم. إذن فأى أساليب علاجية، يمكننا استخدامها كى نشزع هذه الطبقات المتراكبة التى للمُخادَعة؟

أولا باعتبار أن القلق أمام الحرية هو الحافز على الـمُخادَعة، فإن لنا أن نتوقع مقاومة شديدة للتخلّى عن مفهومى «الإدمان» و«الافتقار إلى العزم»، حيث ينبغى أن تفهم «المقاومة» على أنها إيراد ما هو مضاد من حجج وأدلة. على سبيل المثال قد يدعم المدخن دعواه بالإحصاءات، وبأحدث نتائج البحث العلمى في «جوانب شخصية المدمن». وسيكون علينا أن نشتبك بهذه الحجج، ولا شك أنه سيخرج علينا بملاحق لها! قد يصل إلى حد سؤاله نفسه: «لماذا أنا متشبث على هذا النحو بمفهوم الإدهان؟» هذه هي الخطوة الأولى صوب التأمل الخالص.

وقد يتوقف إقناع المدخن بوجود دلالة هي التي تجعله بالفعل يريد أن يدخن، على إدراكه أمرا مألوفا له – على غرار خبرته هو بالعالم – في وصف سارتر لدلالة التبغ في حياته هو.

لنا أن نتوقع من المدخن أن يقاوم - مرة أخرى - جعل المسئولية عن رغبته، ملقاة عليه. في رأيي أنه هنا ، توجد على الأقل مرحلتان في معاونته على اجتياز هذا الحد: في الأولى منهما عليه أن يقر بأن ما للدخان لديه من دلالة، ليس دلالة مرتبطة بالتبغ في حد ذاته. وفي الثانية عليه أن يقر بأن دلالة التبغ لديه، متجذرة في قيمه هو.

يبدو أن ما يرويه سارتر عن محاولته هو الإقلاع عن التدخين، يحفز على مناقضة التبلور؛ كسبيل إلى بلوغ المرحلة الأولى. لكن لا ننسيّن أن سارتر نفسه لم يقلع حتى بلغ الحادية والسبعين من عمره، بعد كتابته فقرته تلك بسنين عدة! من الجلى أن مناقضة التبلور المؤقتة تلك، لم تكن كافية للحيلولة دون إعادة تلك الدلالات تبلورها حول التبغ. ورأيى أنا الخاص هو أن إعادة التبلور حول دلالة مختلفة، مُقَدَّرٌ لها أن تكون أكثر فاعلية من مناقضة تامة للتبلور. عندما أقلع سارتر أخيرا عن التدخين، نتيجة مشورة

طبية بأن دورته الدموية بلغ من تهالكها أنه قد يُرغم على بتر أصابع قدميه إن لم يقلع عن التدخين، سألته سيمون دى بوفوار: قألا يحزنك أن تتذكر أنك تدخن آخر سجائرك؟ ، فأجابها قائلا: قكلا. أصد قُل القول إننى أجد السجائر الآن مقززة شيئا ما ، وفيما بعد كتبت سيمون دى بوفوار قائلة: قلا شك إنه ربط بين السجائر وفكرة بتر أعضائه واحدا بعد الآخر. » (AFS ص 102). كذلك كانت والدتى أحيانا تدَّعى أن ما أقنعها بالإقلاع عن التدخين، كان تشبيه صديقة لها أعقاب السجائر بفضلات الطيور! دلالة التبغ لها تغيرت من كونه شيئا يتبح لها التركيز على عملها إلى شىء يثير السخط والتقزُّز، مثلما تفعل الفضلات. إعادة التبلور أفضل من مناقضة التبلور تماما، بالتحديد لأن البشر مخلوقات قتُضفي معنى »؛ كما أكد الفنومنولوجيون قبل أيٌ من غيرهم.

أما البلوغ بأى مُدخّن تلك المرحلة الثانية التى هى الإقرار بأن الدلالة التى للدخان للايه تتسق مع قيمه هو، فلا شك أنها ستتطلب استكشافا لهذه القيم، بل وربما تحليلا نفسيًا وجوديا، من أجل إلقاء الضوء على ما لهذا الشخص من مشروع أساسى. من المعقول أن تكون المناظرة بين أعقاب السجائر والفضلات، قد تسلطت على أمى وحفزتها، لأن مشروعها الأساسى كان يُضفى قيمة رفيعة على اللياقة المعتنى بها. وبالمثل نود استكشاف مشروع سارتر الأساسى لكى نفهم السبب فى المدى الذى بلغته من تسلطها عليه، تلك الصورة المُتخيّلة لأعضائه وهى تُبتر واحدا بعد الآخر، بحيث كانت – هى بالتحديد – الكافية لإضفاء دلالة جديدة على التبغ... دلالة ارتبطت بالتحفيز أيضا.

من المفروغ منه أنه ليس من قبيل المصادفة أن تكون إستراتيجيات تحرير أحدٍ من المُخادَعة، مناظِرةً - على نحو بالغ - لإستراتيجيات التحرير من التحيز الفكرى. وفي الوقت نفسه ليست أكثر منها ضمانا للنجاح!

هوامش الفصل الرابع

أ - في هذا المقام، وصفت التعرف على الانتباس بأنه مصدر القلق. وكذلك تفعل لندا بل (1989 Bell الفصل الثاني)، فيما يمثل استثناءً من ساتر المعلقين أو يكاد. إن سارتر يؤكد أن التعرف على الحرية هو مصدر القلق. إلا أن هذا - كما ينبغي أن يتضع - ليس فيه أي اختلاف.

- 2 يُفَصَّل سارتر هذه المفارقات بوضوح بالغ، على نحو يقرُّه الفلاسفة الأنجلو أمريكيون ويقدِّرونه. وكتب المنتخبات المخادّعة: هو المخاصة بموضوع خداع المذات، كثيرا ما تضم بين فصولها إعادة طبع للفصل الذى كتبه سارتر عن السُهخادّعة: هو النص الوحيد من بين أعماله، الذى يقروه الفلاسفة التحليليون بانتظام. وفيما يفترضه كاتالانو، فإن إخراج هذا الفصل من السياق يبدو يسيرا بسبب لغته الباهرة، وما يحويه من أمثلة يسهل فهمها. إلا أن هذا الفصل كما يسجل جوزيف كاتالانو وليس منشور دعاية عن السُمُخادَعة في حد ذاته، بل هو تقدم في التأمل. (Catalano 1998) .
 - 3 فيما يخص ما يقوم به سارتر من تفسير، لا أقوم أنا بأي مسعى لتحديد مدى دقته.
- 4 من بين حجج سارتر فى هذا، فإن تلك التى تعزو المُخادَعة إلى «الرقيب» وهى الحجة الذائعة الصيت بأكثر من غيرها - هى فى نفس الوقت الأشد استعصاء على اكتساب المعقولية. وأحجِم أنا عن إدراجها فيما أقوم به فى هذا المقام من عرض.
- 5 في مواضع أخرى منها على سبيل المثال ما في «الوجود والعدم» (BN ص 70) تشير فقرات تكاد تكون مُطابقة، إلى «الوعي» بدلا من «الواقع الإنساني». ينظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.
- 6 فى ترجمتها لمؤلف سارتر «الوجود والعدم» عن الفرنسية، تقابل هيزل بارنز الكلمة الفرنسية التى يشير بها سارتر إلى الثنائية (Duplicité) بالكلمة الإنجليزية Duplicity [بينما يشار إليها هنا فى هذا الكتاب بكلمة إنجليزية أخرى هى Duality. وليس ما فعلته المترجمة خطأ فحسب، بل إنه مضلًل بشدة؛ باعتبار المعنى السائل لكلمة أخرى هى Duplicity فى اللغة الإنجليزية [النفاق، أو الازدواجية فى السلوك تحديثًا لا فى غيره]. والكلمة التى أستخدمها أنا [كاثرين موريس] فى اللغة الإنجليزية [Duality] هى الأخرى مضلًلة بعض الشيء بما أن للثنائية بهذا المعنى بنية الدازدواجية/ وحدة».
- 7 لهذه الكلمة [Transcendence] العديد من المعانى، وإن كانت كلها مشتقة من نفس الجذر الذي يعني «جاز». Go beyond
- 8 كثيرا ما يرد بأقلام المعلقين، ذكر امنظور ضمير الغائب، في هذا المقام. إلا أن الصورة المحورية التي يلتقطها
 سارتر لـ الوجود للآخرين، تتعلق بشخص واحد ينظر إلى آخر، وضمير المخاطب المفرد (اأنت،) يعبَّر عن هذا
 بأنضل مما يقعل ضمير الغائب، مذكرا كان (هو) أو مؤنثا (هي).
 - 9 يُراجع بهذا الصدد McCullough 1994: هوامش ص 63 و 64.
- 11 يدفع رونالد سانتونى عن حق (Santoni 1995 القصل الأول) بأن بحث سارتر في الصراحة، يستتبع التباسا بشأن تعبير «كون المرء ما هوه، وأن مثال الصراحة باعتباره «كون المرء ما هو»، إذ يُفهم على أنه حقيقة المرء الواقعة، هو المفهوم الذي تَفُرَّد به سارتر، لا «كون المرء ما ليس هو، وعدم كون المرء ما هو». وأكاد أطمئن إلى إمكان الإقرار بهذا، دون إخلال برأى سارتر.
- 12 يُرجع إلى ما تم فى الغصل الأول من هذا الكتاب من تمييز بين مفهومين للاعتقاد هما الالتزام العملى، فى مواجهة ارتضاء افتراض ما. ومن الواضح أن هوبرت فينجاريت (Fingarette 1969 ص 92) يفهم استخدام حارتر لكلمة «الاعتقاد» بمعنى «ارتضاء افتراض». وهذا رغم إقرار هذا المؤلَّف بأن هذا الأسلوب فى تحليل خداع الذات، ليس مشمرا.
- 13 يستخدم سارتر كلمة فيعرف، بدلا من كلمة فيعي، لكنه على الفور يقر بأنه بهذه الكلمة قد فتَعَسَّفَ في فرض الرصف.
- 14 من ثُمَّ تشمل كلمة الاعتقاد؛ في استخدام سارتر، مجالا أضيق من ذلك الذي يغلب أن تشمله في الفلسفة الأنجلوأمريكية. ومرارا ما يروق الفلاسفة الأنجلوأمريكيين ذكر الاعتقاد، فيما يتصل بالفروض التجريبية، وعلى

- سبيل المثال «القط فوق الوسادة»، بل والفروض الرياضية التي من قبيل 2+2=41. بينما يقصر سارتر كلمة «الاعتقاد» على الحالات التي لايمكن فيها أن يُعدُّ أيُّ شيء دليلا مقنعا.
- 15 استخدام سارتر لكلمة «البيئة»، مُتكلّف بعض الشيء في هذا المقام. أما أنا فكثيرا ما سأستخدم تعبير «المبرر للقول[بأن]».
- 16 للأسف إن فيليس موريس تختتم ما كتبته في هذا المقام، عند مسألة الإفلات من السُخادَعة هذه. وهذا في مقالها (Morrisl P. S. 1980) الذي يعد من سائر الجوانب مُلهمًا.
- 17 في الواقع إن سارتر في هذه الفقرة يستخدم كلمة (الوطية) Paederast [و التي تكتب بالإنجليزية كذلك Pederast].
- 18 يميز كاتالانو (ويوجه خاص في الفصل الثاني) بين معنيين للمُخادّعة، أحدهما ضعيف والآخر قوى. بيد أن ما يفهمه من «السُخادّعة بالمعنى الضعيف»، هو فيما يبدو نفس التباس الواقع الإنساني، زائدا نزرعنا إلى الإفلات منه لا أكثر ولا أقل. هذا بالفعل يجعل من السُمُخادّعة خطرا مستديما. لكن لماذا هذا النعت لخطر السُمُخادّعة بالمعنى الضعيف»؟
- 19 افترض بوب سولومون (في رسالة شخصية [إلى أنا، كاثرين موريس]) أن مصدر صورة البلورة هذه، هو مقال [كاثب القرن التاسع عشر الفرنسي] ستندال «في الحب». وهذا يبدو بالغ المعقولية.
- 20 إن بحثا مستفيضاً في هذا الموضوع، قمينٌ بالتأدى بنا إلى بحث قضايا محيطة بما يعرف بمجموعة أعراض Arkasia
- 21 ليس مقصدى أن أدل على أن هذه الطبقات المتراكبة، منفصلة تماما عن بعضها البعض. ولا هو مقصدى كذلك أن أعنى أن هذه الطبقات المتراكبة شاملة حتى في الحالة الجارى وصفها أو أن كل مدخن هو في وضع المخادع، أو أن كل عادة سيئة يمكن تحليلها على نحو مماثل.

القسم الثاني

كل ما هو منظورٌ أن يتم - في هذا القسم (الثاني) من الكتاب - التوسع فيه من معالم الواقع الإنساني، جرى سلفا الإلمام به في القسم الأول: الوعى علاقةٌ بين ذات وموضوع، وما في الوعى من ذات هو البدن/ الذات (الفصل الخامس)، الذي هو مركز مجال الإدراك، حيث تظهر موضوعات الوعى الإدراكي. هذا المجال وما بداخله، على ارتباط وثيق بمجال الفعل؛ بحيث يكونن معا الحياة/ المكان (الفصل السادس). والفعل هو - بحكم تعريفه - الفعل الحر، بحيث إن الحرية نفسها تتجلى في الحياة/ المكان؛ كبنية لما يختار له سارتر مصطلح «الموقف» (الفصل الثامن). بالإضافة فإن البدن/ للذات هو موضوع أيضا (الفصل الخامس). ومن بين الأبعاد المهمة لموضوعيته، ذلك البعد الذي يتجلى في تلك الحقيقة المستحيل إنكارها، ألا وهي الوجود مع الآخرين من الكائنات الإنسانية (الفصلان الخامس والسابع). والآخرون -كموضوعات للوعي الإدراكي - هم كذلك مختلفون على نحو مُهم، عن سائر ما يتم إدراكه (الفصل السابع). والحياة الاجتماعية تستتبع محاولة متواصلة للتوفيق بين حريتي وحرية الذوات الأخرى (الفصل الثامن).

حتى هذه العجالة عن الارتباطات الداخلية بين مختلف معالم الواقع الإنساني، تجعل من الجلى كون البدن مركزيا. هذا هو أحد أسباب استهلال القسم الثانى بالفصل الذى موضوعه البدن. وبالرغم من أن سارتر يدُسُّ الفصل الذى كتبه هو عن البدن فى «الوجود والعدم» – بعيدا عن الأنظار إلى حدَّ ما... فى القسم الثالث («الوجود للآخرين»). وكذلك بالرغم من أن بعضا من الجوانب المهمة للموضوع مخبّاة فى فصول مختصة بموضوعات أخرى، فإننى أشارك جوزيف كاتالانو (Catalano) يجب أن يُعدّ 1998)

فصلا محوريا(1). وهناك سبب آخر لإضفاء هذه المكانة البارزة على ذلك الفصل، هو أنه يُعَدّ جانبا من العلاج السارترى! لقد غلب على تناول سارتر للبدن فى «الوجود والعدم» أن يَخفَى على أولئك المعجبين بمرلوبونتي؛ الذين يعتدّون بهذا على أنه هو من اكتشف البدن المعاش، وكذلك على أولئك المعجبين بميشيل فوكو؛ الذين يعجزون عن إدراك ملاحظات سارتر عن البدن كخلفية لنظرية فوكو ذائعة الصيت (1979 عن إدراك ملاحظات الطبيع، Docile body. إلا أنه في النهاية يكون البدن (ومن باب الدقة، البدن المعاش...بدن المرء، حيث «يوجد» هو فيه كل يوم)، هو نفسه مطمورًا تحت العديد من طبقات الخفاء المتراكبة. قد يكون هذا جانبا من السبب في بقاء البدن حتى وقت قريب - خافيا على فلاسفة اللغة الإنجليزية (2). إن كثيرا من مُؤلَّفات اللغة الإنجليزية عن فلسفة الذهن لا تكاد تذكر البدن إلا لماما، رغم كون ما يسمى بـ إشكال الذهن/ البدن» واحدا من القضايا الرئيسية في المجال(3). لكن بالرغم من أن العمى عما هو خاف قد يكون مفهوما، فإن هناك مدعاة للتوجّس من فعل التحيزات الفكرية.

فى الوقت نفسه فبرغم ما هو واضح من إفراد سارتر للحرية موقعا مركزيا من تفكيره، فقد آثرت أنا أن يكون موقع الفصل الخاص بالحرية فى نهاية القسم الثانى؛ كفصل ثامن وأخير من الكتاب. ورغم أن هذا الاختيار للموقع لم تكن له ضرورة محددة، فقد بدا لى أوّلا أن مفهوم سارتر للحرية كحرية فى موقف، سيُفهم كأفضل ما يمكن، على خلفية بنيتين مركزيتين ونموذجيتين. وهما «الحياة/ المكان» أو «مجالي»، و«الآخرون» أو «أقرانى»، واللتين تم تناولهما فى الفصلين السادس والسابع على التوالى. وثانيا خطر لى أن «البدن» و «الحرية» كما يتم فَهْم الأول باعتباره «حقيقة الوجود»، والثانية باعتبارها وخاتمة» للقسم الثانى.

الفصل الخامس **البدن**

فلتنظرُ إلى حجر، وتتخيّل أن لديه أحاسيس! كيف يمكن أن يبلغ الأمر بالمرء هذا المدى، أى التفكير في نسبة إحساس إلى شيء من الأشياء؟ (فتجنشتاين PI\$284). وبالرغم فإن إدراك العديد من الفلاسفة للبدن الآدمى، هو بالتحديد كهشيء»... شيء تشريحي/ فيزيولوجي «مكوّن من جهاز عصبي، ومخ، وغدد، وأعضاء: تنفسية، ومتنقلة؛ نفس مادتها قابلة للتحليل الكيميائي» (BN ص 303). هذ الأسلوب في إدراك البدن يثير «صعوبات يستحيل التغلب عليها» عندما نحاول إعادة تحقيق التآلف بين هذا الشيء والوعي (BN ص 303).

والآن فلتنظر إلى ذبابة تتلوَّى، وعلى الفور ستختفى تلك الصعوبات (فتجنشتاين المتلوَّية ليست مجرد شيء يتحرك. إنها بدنٌ حى مُقتنَص – على نحو ما يمكن أن نتخيل – فى شباك عنكبوت، فى محاولة للإفلات بلا أمل. إذا تمعنّا على نحو غير متحيز، فى خبرتنا نحن بملاقاتنا أبدان الآخرين من الناس؛ فإنه يَقرُّ فى بالنا أن البدن الذى نلاقيه عادةً ليس شيئا تشريحيا/ فيزيولوجيا، بل هو شيء فو معنى... شيء مُعبُر: يرفع يده بالتحية، أو يطبق قبضته عند الغضب، أى يؤدى التعبير المتطلب فى هذا السياق بعينه أو ذاك. ويهذا الوصف، تتلاشى «صعوباتنا المستحيل التغلب عليها». (6).

إلا أننا لا نَخْبُرُ أبدان الآخرين فحسب، بل يخبر كل منا بدنه أيضا. وفي كثير من الأحيان تتعرّض «الخبرة بالبدن، بضمير المتكلم» لإهمال الفلاسفة، على ما يبدو في ذا من غرابة. ومن بين أعراض هذا الإهمال، الزعم - المتشر على نطاق واسع - بأن ما يُسمَّى بعدم التناظر بين ضمير المتكلم وضمير الغائب، هو «العلامة على ما هو ذهني»: «المفاهيم الذهنية تنفرد بكونها تُنسب إلى ضربين من الظروف يبدوان بالغي

الاختلاف أحدهما عن الآخر: ففي عرفنا أنها تنطبق علينا، بحكم إدراكنا «الداخلي» لحالاتنا الذهنية... بمثلما تنطبق على الآخرين، بحكم تبدياتهم «الخارجية» في السلوك والكلام.» (McGinn 1997 ص 6). إلا أن الكثير من الأشياء المماثلة إلى حد ما، يمكن أن يقال عن الأبدان (7): يُستوجب أن انظر لكي أرى إن كنت أنت واضعا ساقا على ساق، أم أنك تقفُ مستقيما. لكن في العادة لا يستوجب أن أنظر لكي أتحقق من مثل هذا بشأن أوصالي أنا أو اتجاهي (8). كون الفلاسفة – عند بحثهم في البدن – يبدون وكأنهم نسوا أبدانهم هم، لا يدل بالضرورة على تحيِّز. أبداننا نحن – كما سنرى – هي في العادة «خفييّة»، بعديد من الاعتبارات. بل وحتى في تلك المناسبات النادرة: حين يفكر الفلاسفة فعلا في أبدانهم هم، فإنه يغلب عليهم أن يستَقُووا بما دعوناه بالتحيُّز لصالح الدراية ضد الحياة! إنهم يسألون «كيف أعرف موضع أوصالي؟» أو «كيف أعرف أنني أتحرك؟»، ومثل هذه الأسئلة تجعل من بدن المرء شيئا بأكثر منه ذاتا. مرة أخرى: متى وصفنا خبرتنا بأبداننا نحن، وصفا صحيحا؛ فما من شكلة في الجمع بين البدن والوعي.

أ) يمكن أن نلتقى بالأبدان – سواء منها ذلك الذى لنا أو الذى للآخرين – كأشياء تشريحية أو فيزيولوجية. إذا كنتُ طبيبا فقد أرى بدن مريضى – بل وحتى بدنى أنا أحيانا – كشىء فيزيولوجى به مخ وكبد وغدد صماء، تماما مثلما بجنة (BN ص 303). والفنّان الذى يسعى إلى التقاط وقفة «الموديل» فى تصويره إياه على لوحته، قد ينظر إلى جانب من البدن الواقف أمامه – فوق قاعدة مخصصة لهذا الغرض – من حيث تشريحه وتكوينه العضلى، وقد ينظر إلى بدنه هو من نفس هذه الوجهة؛ إن كان مسعاه إلى صورة ذاتية. وعندما أشق طريقى – وسط زحام ما – للحاق بالقطار الذى سأستقله، قد ألاقى أبدان الآخرين باعتبارها عقبات مادية لا غير. وعندما يجرفنى الزحام فى تياره، قد أخبر ما فى بدنى أنا من مادية خالصة (9). ما يذكره سارتر عن هذه الطرق فى ملاقاة الأبدان، ما فى بدنى أنا من مادية خالصة (9). ما يذكره سارتر عن هذه الطرق فى ملاقاة الأبدان، على الفور يجعل الصلة بين الوعى والبدن غير مفهومة. والسبب الثاني هو أن هذه ليست على الأولاق المعالم المعتادة التى يتبدّى بها لأى منا بدنُ شخص آخر، ولا كذلك بدن على الواحد منا له هو نفسه.

ب) فى العادة نلتقى بأبدان الآخرين باعتبارها أشياء لها معنى: بدن الآخر يقدم عادة كر بدن فى موقف ، إدراك بدن الآخر، لا يجرى باعتبار هذا البدن شيئا بين أشياء... كأنه شىء منعزل لا تربطه بسائر ما يشار إليه بكلمة (هذا الا علاقات خارجية، بل إن بدن الآخر يجىء على الفور باعتباره مركز الدلالة فى موقف مُنظَّم - تركيبيًّا - حول هذا البدن. (BN ص 344)(10).

جـ) بدن الواحد منا – كما يخبره هو عادة – يشار إليه في كثير من الأحيان بصفة «البدن المُعاش»، وهي ترجمة للكلمة الألمانية Leib . هذه الكلمة – على نحو ما يستخدمها الفنومنولوجيون الألمان، شأن هوسرل وماكس شلر (Scheler 1970) – يُقصد بها النقيض من كلمة Körper التي تترجم أحيانا في هذا السياق بـ «البدن/ الشيء»،أي السمناظر للبدن الفيزيولوجي/ التشريحي السالف وصفه. والـمَعْلم الذي هو من صميم البدن المعاش، هو ما يسميه سارتر «البدن لذاته»، وما يسميه الآخرون «البدن/ الذات»: إنه «مركز الدلالة في موقف»... المركز الذي لا يتم إدراكه ولا استخدامه. وكما سنري فإن البدن/ الذات مرتبط ارتباطا وثيقا بالبدن المعتدّ به كشيء، وبطرق فعقدة وملتبسة!

د) تنبعث مواضعات أخرى للبدن المعاش من ذاتيتنا الداخلية. على سبيل المثال فعندما أكون مدركا لظهورى داخل المجال الإدراكي لإنسان آخر، أعيش بدنى أنا في حالة «اغتراب».

هذا الفصل يركز على البدن المعاش. أبدأ بعرض وصف سارتر لـ «البدن لذاته»، عبر استعراض ما يتراكب فوقه من طبقات متعددة من الخفاء، واسترعاء الانتباه إلى بعض تحسينات لم يقم بها سارتر نفسه بإحكام، والتوسع في المعالم الأكثر «ذاتية داخلية» للبدن المعاش. ثم أعود إلى أوصاف البدن المعاش المستوحاة من الـمُخادَعة، السالفة الإشارة إليها؛ سعيا منى إلى توضيح التحيزات الفكرية التي تشكل لها إلاساس.

البدن المعاش

البدن لذاته

المصطلح الذى استخدمه هيدجر للواقع الإنسانى هو Dasein: والذى يعنى - حرفيا - «الوجود ثمة» There-being. ويحث سارتر فى هذا البعد من أبعاد البدن، يبدؤه بتذكيرنا بأنه «فيما يخص الواقع الإنسانى: الوجود هو الوجود ثمة، أى «ثمة فى هذا الكرسى» و«ثمة أمام هذه المنضدة» [... إلخ. ك.م.] (BN ص 308). البدن هو «ثمتية» (Thereness) ما هو لذاته... هو الذى فى الصميم من بين معالم حقيقة وجود ما هو لذاته (11). وبما أن حقيقة وجود ما هو لذاته مرتبطة بتعاليه ارتباطا متبادلا، فإن نفس فكرة «وعى بلا بدن» تُستبعد بلا جهد يذكر!

البدن – على نحو ما يعاش فى تعاملات الحياة اليومية مع العالم – هو مركز مجال الإدراك... المركز الذى لا يتم إدراكه، وكذلك هو مركز مجال الفعل... المركز الذى هو غير قابل للاستخدام. وقد سلفت ملاقاتنا لهذا «البدن كمركز» من حيث إن وعينا غير الموضعى به، هو أحد معالم الـ«كوجيتو» [مقولة ديكارت: «أنا أفكر، إذن فأنا موجود] السابق على التأمل. وكل من مجالى الإدراك والفعل هذين اللذين يمثل البدن المعاش لهما المركز، واللذين يشكلان ما لنا من حياة/ مكان، سيتم التوسع فى بحثهما فى الفصل السادس. كما سنكتشف أن هذين ليسا مجالين اثنين، وإنما هما مجال واحد؛ بحكم الارتباط الذاتى بين الفعل والإدراك.

إن ما يشير إليه سارتر كانظام للأشياء المرثية، هو مُوَجَّه Oriented: ثمّة مجال للرؤية فيه تظهر الأشياء باعتبارها جمعا لـ «هذا» Thises على خلفية ما (BN ص 316) للرؤية فيه تظهر الأشياء باعتبارها جمعا لـ «هذا» نفرورى أن يظهر لى الكتاب على الجانب الأيمن من المنضدة أو على جانبها الأيسر. » بالإضافة فإن الأشياء دائما تظهر «كلّها فى الأيمن من المنضدة أو على جانبها الأيسر. » بالإضافة فإن الأشياء دائما تظهر دائما «فى ان معا: ما أراه هو مكعب النرد والمحبرة والفنجان». لكن فى الوقت نفسه تظهر دائما «فى منظور مُعيَّن. » (BN ص 317): قد لا تُظهر لى الأشياء أبدا أكثر من واحدة من جنباتها هنا واحدة من جنباتها على مركز للمجال، وهذا المركز هو بدنى. أحيانا قد نقول Perspectivity تحيل كُلُها إلى مركز للمجال، وهذا المركز هو بدنى. أحيانا قد نقول

إن بدنى هو «وجهة نظرى» فى العالم! لكن هذا فيه تضليل: إنه يوحى بصلة خارجية بينى وبين بدنى. عندما نفكر فى ما يسمى بـ «وجهة النظر»، فإن ما يغلب علينا هو أن نفكر فى مسافر يتأمل مشهدا طبيعيا من مَطلّ. لكن المسافر يرى المطل بمثلما يرى المشهد: أعمدة المطل ماثلة بينه وبين المشهد، وباستطاعته أن ينتقل كى يظفر بوجهة نظر أفضل، وغير ذلك. لكن كل هذا، هو بالتحديد غير صحيح بشأن بدنى. بدنى هو «وجهة النظر التى لاأعود أملك اتخاذ وجهة نظر فيها» (BN ص 329)، أو هو – على حد تعبير مراوبونتى – ذلك الذى بدونه لا يمكن أن توجد وجهات نظر (PP ص 92).

تماما مثلما يكشف استقصاءٌ للإدراك، أن نظام الأشياء المرثية يشكل مجالا إدراكيا موجها حول مركز؛ فإن تقصَّيًا للفعل يُظهر أن الأشياء تتبدى لنا في مجال للفعل، «في قلب مُرَكَّب للأدوات متبادلة النفع فيما بينها، حيث تشغل الأشياء موقعا مقررا. كل أداة تشير إلى أدوات أخرى... إلى تلك التي تُمثّل لهذه الأداة مفاتيح لها، وتلك التي تمثل هذه الأداة مفتاحا لها.» (BN ص 21). وأقول ثانية إنه تماما مثلما يحيل توجه المجال الإدراكي، إلى مركز معين، فكذلك أيضا يفعل تنظيم هذا «المركب للأدوات متبادلة النفع فيما بينها». وهذا المركز – مرة أخرى – هو بدني. قد يكون مغريا القول بإن بدني هو الأداة التي «تحيل» إليها سائر الأدوات جميعا: حروف الصفحة التي أكتبها تحيل إلى القلم، والقلم «يحيل إلى اليد والذراع، اللتين تستخدمانه.» (BN ص 233). لكن – مرة أخرى – يبدو أن هذا يجعل صلتي ببدني خارجية. في الحقيقة «أنا لا أكون واعيا بيدي في فعل الكتابة، بل بالقلم الذي يكتب فحسب. هذا يعني أنني أستخدم القلم لتشكيل حروف، لكن لا أستخدم يدى في الإمساك بالقلم.» (BN ص 233). وسارتر يسجل هذا بقوله إن بدني هو الأداة التي لا أستطيع استخدامها. وفي مصطلحات أقرب الي تلك التي يعبر بها مرلوبونتي، ليس البدن أداة على الإطلاق؛ بل هو ما يكون به النفع – المتبادل بين الأدوات – ممكنا.

قد نتساءل عما إن لم يكن تحديد «البدن لذاته» كمركز لمجال «تبادل الأدوات النفع فيما بينها»، يؤكد للأدوات صفتها كأدوات، على نحو فيه مبالغة! هيدجر يُدلِّلُ على نوع من الخفاء ، كعَرَض من أعراض الأدوات والآلات: إن أول ما توحى به المطرقة عند ملاقاتها، هو أنها ما يسميه هيدجر «جاهزة للتناول» Ready-to-hand. إنها شيءٌ ما، هو

من أجل طرق المسامير. ورغم أن المطرقة هي أيضا شيء ذو تكوين مادى معين ووزن، فإن هذا - من بين معالمها - يتوارى خلف كونها جاهزة للتناول. وتأسيسا على هذا التمثُّل الذائع الصيت، يعرض مرلوبونتي للبدن الذي تكيَّف بقطعة من المتعلقات:

«دون أيّ حسابات مُدبّرة، قد تحفظ امرأة مسافة آمنة بين الريشة التي في قبعتها، والأشياء التي قد تكسر هذه الريشة. إنها تستشعر موضع الريشة، تماما مثلما يستشعر الواحد منا موضع يده. إن كنتُ معتادا قيادة السيارة، وانعطفت من خلال زاوية ضيقة، فإنني أرى أن باستطاعتي «المرور» دون اضطرار إلى مقارنة عرض ما انعطفت منه، بذلك الذي لمقدمة السيارة، تماما مثلما أمرُّ من خلال باب دون أن أقيس عرض المدخلِ مُقارنًا بعرض كتفي. وفي عرف الأعمى أن عصاه كفت عن أن تكون «شيئا». ولا تعود هي في حد ذاتها، ما يعيه: لقد صار طرفها موضع حساسية، بما يُمثِّل امتدادا لمجال اللمس ،ولمداه الفعال. اعتياد المرء شيئا ما...قبعة أو سيارة أو عصا، هو استزراعه في هذا الشيء أو هو – على العكس – دمج الشيء في لحمة البدن.» (PP ص 143).

ينبغى فهم الدمج بالمعنى الحرفى: إنه يعنى «الأخذ داخل البدن (الجسم [ككتلة] (Corpus). مِن ثُمَّ فإن «الاعتياد يُعبِّر عن قدرتنا على الاتساع بـ «وجودنا فى العالم»، أو على التغيير فى وجودنا؛ بتملكنا لأدوات مستجدة.» (PP ص 143)(12). مِن ثُمَّ فإن حدود البدن/ الذات، مائعةٌ نوعا ما... لا تتفق – على وجه الدقة – مع حدود البدن كشىء فيزيولوجى... الحدود التى يمثّلها الإهاب.

هذا يوحى بأن دعوى سارتر بكون المرء واعيا بالقلم فى فعل الكتابة، ليست صحيحة على وجه الدقة: فالقلم أيضا يختفى، شأن اليد الممسكة به؛ إذ يتم تجاوزه صوب الكلمات التى تظهر على الورقة. وهذا لا يبدو مناقضا لدعوى سارتر بشأن الأبدان والأدوات متبادلة النفع فيما بينها، بقدر ما يبدو مُدخلا عليه بعض التنويع: الأدوات والآلات، تصير - بمعنى ما - جزءا من البدن، ومن حيث صيرورتها هذه لا تعود أدوات، بل جزءا من مركز مجال الأدوات متبادلة النفع فيما بينها، أى جزءا من البدن لذاته.

خفاء « البلن لذاته »

لنا أن نقول إن «البدن لذاته»، خفيٌ بصورة هي - على الأقل - ثلاثية: هو بحكم طبيعته ذاتها، خفي. وهذا الخقاء نفسه خفي، لسبين على الأقل:

أولا فإنه «بينما يكون البدن - بمعنى ما - هو أشدّ ما له حضور في حياتنا إلزامًا وتقييدا بقيد يستحيل الإفلات منه، فإنه أيضا متسم جوهريا بالغياب. (Leder 1990 ص 1)(13). «البدن لذاته»، من حيث إنه مركز مجال الإدراك... المركز الذي لا يتم إدراكه، ومركز مجال الفعل... المركز الذي هو غير قابل للاستخدام؛ هو بحكم طبيعته نفسها «خفي» (BN ص 324). على وجه الدقة فإن وعينا بالأشياء في المجال الإدراكي، هو وعي غير موضعي بمركز المجال. وبالفعل يعتمد معظم ما نقوم به في حياتنا، على بقاء هذا الوعى غير موضعى! عندما يكون المرء مستغرقا في القراءة [بمعنى المطالعة] Reading - بما يشكل نقيضا لمراجعة (بروفات الطباعة) Proofreading على سبيل المثال - فإن العلامات السوداء التي على الصفحة، تختفي خلف المعنى؛ وإلا فسيجد المرء نفسه غير قادر على القراءة. وعلى نفس النحو نوعا ما، ففي توجهنا صوب العالم؛ يختفي بدننا. لو كنا واعين وعيا موضعيا بأوصالنا، لوجدنا الحركة العادية السلسة غير المحبَطة، مستحيلة! انظر إلى الصعوبات التي لقيها بريان أوشونسي، القائل إننا نظل ندرك وضع أوصالنا وحركتها، حتى ونحن مضطلعون بـ «ما هو من بين الأفعال أشدها ألفة لنا ونمطية» (O'Shaughnessy 1995) ص 178)، كلعب التنس على سبيل المثال. وهذا الفيلسوف يفهم كلمة «يُدرك» بمعنى «يُعنَى ب، أي ما سنجد عند سارتر وصفا له بتعبير قالوعى الإدراكي الموضعي، Positional perceptual consciousnee. من ثُمَّ فيما أن أوشونسي يدرك الاعتناء بمفهوم كَمِّي، كما يتضح من قوله: «ليس لدينا في أي لحظة من اللحظات، سوى ما يكفى من الاعتناء لكي نتحرك، (المصدر عينه.)، - فإنه يفترض أن اعتناءنا لا بد أن يكون موزَّعا بين أعضائنا وكرة التنس المقتربة منا: «قدرٌ ما ضئيل» من اعتنائنا لا بد أن يكون موجها صوب حركة اليد أو الذراع، حتى إن كان معظمه - بحُكْم هذا التوزيع نفسه - مُستبقا العضو الذي يتدخل بفعالية. ١ (ص 179)(14). ولنا أن نفترض أن أي امرئ يعتني - ولو «بقدر ضئيل» - بوضع أعضائه وهو يلعب التنس، على الأقل سيسيء اللعب!

ثانيا فإن نفس هذا الخفاء خفى، مثلما تكون كل ظاهرة - من الظواهر المألوفة والمسلم بها - خفية. علينا أن نوقف عدم اندهاشنا [أى أن ندهش!] لكى نلحظ أيا من هذا على الإطلاق. هكذا أعرب سارتر بالكلمات عن أمر نادرًا ما جُعل واضحا.

ثالثا فإن خفاء «البدن لذاته»، هو خفي جزئيا عبر عدم التناقض. وإحدى إستراتيجيات مرلوبونتي لجعلنا نوقف عدم اندهاشنا - بفعل الاستعانة بأمثلة للتناقض - هي وصف حالات العصاب المررضى لأولئك الذين فقدوا ملامح (بدنهم لذاته»، من حيث أنه المركز - المُسَلَّم به - لوضعهم. ولم يكن إلا قريبًا إلينا في الزمن نسبيا، ما كان من استيعاب وعى الجمهور لهذه الحالات. وهذا بفضل بيان [طبيب الأعصاب] أوليفر ساكس لحالة مريضته كريستينا، التي - في معاناتها من حالة حادة من التهاب الأعصاب المتعدد Polyneuritis - وجدت نفسها فجأة غير قادرة على القيام واقفة، إلا إذا نظرت إلى قدميها: «عندما كانت تسعى لتناول شيء ما، أو تحاول إطعام نفسها، كانت يداها تخطئان الهدف، أو تتجاوزانه بجموح. بل ونادرا ما كانت تستطيع الجلوس معتدلة: كان بدنها «يستسلم.»» (Sacks 1985 ص 44). «في البداية لم تكن تستطيع فعل شيء دون استخدام عينيها، وما أن تغلقهما إلا وتنهار عاجزة؛ فلا يعود منها سوى كومة ملقاة. وحركاتها، المرصودة [بعينيها] والمضبوطة عن وعي، كانت في البداية خرقاء ومتكلفة.) وتدريجيا... بالمران، «بدأت حركاتها تبدو مهذبة بمزيد من الرهافة، وأكثر رشاقة وقربا مما هو طبيعي (رغم أنها ظلت تواصل الاعتماد تماما على عينيها). (Sacks 1985 ص 47). وفي حالة مشابهة، بلغ من اضطرار أحد مرضى جوناثان كول وجاك بايار، هو [ذلك الذي يرمزان إليه بالحرفين] IW إلى التركيز بشدة: كان لمجرد العطس - الذي كان يقطع تركيزه - فِعْلُ جَعْلِه يتعثر في مشيه فيسقط. Cole and Paillard 1995) ص 250). إن المرضى من أمثال كريستينا و IW، يُثبتون - بعجزهم عن ممارسة أفعال الحياة اليومية العادية بلا جهد- أن أفعال الحياة اليومية السلسة تتطلب أن يظل البدن خفيا. رغم أن أبدان أمثال هذين قد تظل لديهم - إلى حد ما - مركز المجال الإدراكي، فإنها لا تعود لديهم بالضبط مركز مجال الفعل. بل وتلح علينا الرغبة في أن نقول إن هؤلاء المرضى لا يعودون يملكون مجالات للفعل. مِن ثَمَّ فإن بُعد حالات مأسوية من هذا القبيل عن ما هو طبيعي، قد يُبرز - على نحو بالغ - ما لأبداننا نحن من وضع طبيعي.

فى الوقت نفسه قد لا يغرينا مشروع بيان التناقض الشديد بين الحالات الطبيعية (حيث يكون بدننا مركز تعاملاتنا اليومية مع العالم... المركز الذي لا يتم إدراكه)، وحالات مثل التي بكريستينا. ولهذا الإحجام – عن التعرُّض لمشروع هذا البيان – كُلُّ

من المدلولين، العام (إذ توجد أمثلة أخرى، حيث قد نستشعر ما هو مفروض علينا من ثنائيةً لما هو طبيعى وما هو غير طبيعى... ثنائية صلبة على نحو مصطنع) والخاص، الذي سنلتفت إليه فيما يلى.

البدن كذات، والبدن كموضوع

يسجل ريتشارد شوسترمان أن «مجرد المقابلة» بين ما هو طبيعي وما هو مَرَضي «يحجب كون معظمنا، نحن المفترض كونهم أناسا طبيعيين ومؤدين - بأقصى طاقاتهم - وظائفهم العضوية، نعانى مختلف ضروب العجز والقصور. على سبيل المثال قد أملك القدرة على الكتابة أو على لعب التنس أو على قيادة السيارة، ولكنني أقوم بكل من هذا بأسوأ ما يكون، أو كأخرق.» (Schusterman 2005 ص 166). وقد يكون من المفيد في هذا المقام، التذكير بمفهوم درو لدر لـ «اللا ظهور» Dys-appearance الذي يشير إلى نزعة البدن للظهور... لإقحام نفسه، عند الألم أو المرض، ولكن أيضا عندما يتعثر المرء أو يسىء صدّ كرة التنس بظاهر المضرب. أما هيدجر فهو لا يُدُّل على الخفاء كما أشرنا سلفا فحسب، بل كذلك على ضرب خاص من الظهور، تتسم به الأدوات والآلات: عندما تنكسر المطرقة أو تخطئ هدفها، فإنها تداهمنا بـ وجودها في المتناول،Presence at hand... بـ اشيئيتها، Its thingness (BT هامش ص 67). ومفهوم اللا ظهور لدى لدر، مصوغٌ بوضوح على مفهوم هيدجر ذاك (Leder 1990هامش ص 83)، ويسود (لا ظهور) مماثل في عملية اكتساب كفاءة تشغيل أداة بمثلما في عملية تحسين هذه الكفاءة: قبل أن تصير الكفاءة «مندمجة» تماما (ومصطلح «مندمج» Incorporated، هو للدر: في Leder 1990 هامش ص 33)... قبل أن تصير القبعة أو مضرب التنس، «مندمجين» داخل البدن (بالمعنى الذي نسبناه إلى مرلوبونتي، أعلاه) في ممارسة كفاءة تشغيل الأداة، يكون بدني في وضع ملتبس، هو كونه جزئيا داخل ما لي من مجالين أحدهما للفعل والآخر للإدراك؛ لا مركز هذين المجالين فحسب.

سارتر نفسه يُقرُّ بأن بدني يمكن أن يكون شيئا أدركه أنا نفسى أو أستخدمه مثلما أفعل بأداة. لى أن الري يدي تلمسان ظهرى، وأشم رائحة عرقى.» (BN ص 304). كذلك يمكنني استخدام أجزاء من بدني كأدوات، فمثلا يمكنني استخدام يدى تماما مثلما أفعل بمطرقة: (على سبيل المثال، عندما أضع لوزة أو جوزة على يدى اليسرى، ثم أدقُها

بقبضة يدى اليمنى. PN ص 357). وسارتر يذكر ظهور البدن بهذه الكيفية، على أنه «شاذ»! وهذا راجع – فى جانب منه – إلى أخذه على نفسه المباعدة بينه وبين العرف المجارى على الاعتداد بالبدن ك أداة تتعامل بها النفس». وهو لا يكرس لهذا أكثر من صفحتين (15). إلا أن سارتر – على اختلاف الآراء – يتمادى فى حماسه للتقليل من أهمية هذه الكيفية لظهور البدن (16).

إنه يذهب - بما لا يسانده التبرير - إلى أن «هذا الظهور للبدن، لا يقدم لنا البدن في فعله وإدراكه (أي البدن لذاته) بل كموضوع للفعل وللإدراك فحسب. ٥ (BN ص 358). يبدو أنه نسى نفس إدراجه هو للأمثلة التي أنتقاها، ومنها ذلك الذي قال عنه: «أضع لوزة أو جوزة على يدى اليسرى، ثم أدقها بقبضة يدى اليمنى. ٩ ففي هذا المثل، لا شك أن اليد اليسري موضع فعل: هي «تشكّل جزءا من العالم» (BN ص 357)، وإن كانت اليد اليمني بالتأكيد فاعلةً هي الأخرى. من ثُمَّ فإن هذه الحالات تنم عن الوضع الملتبس للبدن ككلِّ من ذات وموضوع. وقد قام عالم الاجتماع المتأثر بمذهب الظواهر، نيك كروسلي بعمل مثير للاهتمام. وهذا باستكشافه ما نعته بـ «أساليب البدن الانعكاسية » Reflexive body techniques «التي يكون الغرض الأوِّلِيُّ منها، هو إعادة العمل على البدن بحيث يتم تعديله أو الحفاظ عليه أو «تناوله كموضوع» To thematize it [من كلمة التي تعنى في الإنجليزية: «الموضوع»] (Crossley 2005 ص 9). وهذه الأساليب هي حالة خاصة مما دعاه عالم الأنثروبولوجيا الاجتماعية، مارسيل ماوس (Mauss Techniques du corps (دأساليب البدن» [بالفرنسية]، ويُنظر أدناه). إنها تشمل الممارسات - المتكررة بصفة عادية - للحفاظ على البدن: تصفيف المرء شعره بأصابعه، أو استخدامه يديه لوضع دهان مرطّب على وجهه، وكذلك ممارسات التعديل في البدن، من قبيل ما يُجرّى في العمليات الجراحية. ورغم أن كروسلي متلهف على تأكيد أهمية الفوارق النوعية [نسبة إلى «النوع»، كمقابل في العربية لكلمة Gender] والطبقية، ورغم تركيزه على طبيعة هذه الفوارق كأساليب اجتماعية؛ فإن هذه الأساليب من منظوره تظهر أننا «في آن معًا تُكُونُ أبداننا، ونعلك بدنا. (Crossley 2005 ص 9). وما تقوم به مظاهر البدن التي نسب إليها سارتر الشذوذ، هو بالضبط نفس الشيء.

بالطبع أن سارتر يساند بالكامل، القول «بإننا في آن معًا، فكونُ أبداننا ونملك بَدَنًا.»

إلا أنه أحيانا يعبر بكلمات قد تبدو داعية إلى الاتهام بنوع من ثنائية «البدن/ البدن»! في تناول سارتر للمثال الخاص بـ «اللامس إذ يلمس» المسرى بيدى اليمنى، والمعتمد كمثال قياسى – سنجده يقول إننى عندما ألمس يدى اليسرى بيدى اليمنى، فطالما كنت أنا يدى اليسرى؛ فأنا بدن/ ذات، وعندما أشعر بيدى اليمنى وقد لمستها نطالما كنت أنا يدى اليسرى، فأنا بدن/ موضوع. لكنه يواصل قائلا: «اللمس والتعرض للمس: هذان نوعان من الظواهر، لا جدوى من محاولة التوحيد بينهما بإطلاق مصطلح «الإحساس المزدوج» Double sensation عليهما (...) نحن نتعامل مع نظامين للواقع، مختلفين أحدهما عن الآخر جوهريا.» (BN ص 304). وقد يخامرنا الشعور بأن مرلوبونتي يعبر عن رؤية مختلفة تماما، وغير ثنائية. وهذا في فقرة نصها: «في الانتقال من دور إلى آخر [من قيامي باللمس، إلى تعرضي لللمس ك.م.ا، يمكنني تعريف اليد التي تتعرض آخر [من قيامي باللمس، إلى تعرضي لللمس ك.م.ا، يمكنني تعريف اليد التي تتعرض «وضعها الملتبس كلامسة وملموسة، هي إحدى السمات البنيوية للبدن نفسه.» (PP وضعها الملتبس كلامسة وملموسة، هي إحدى السمات البنيوية للبدن نفسه.» (PP ص 93). هذا قد لا يبدو موحيا بأن «البدن كذات» و»البدن كموضوع»، هما «نظامان طوضوع» وإنما هو «ذات/موضوع»، هما «الأحر جوهريا»؛ بل بأن البدن شيءٌ ما، ليس ذاتا ولا هو موضوع؛ وإنما هو «ذات/موضوع» وإنما هو «ذات/موضوع» وإنما هو «إنما هو «ذات/موضوع» وإنما هو «ذات/موضوع» وإنما هو وانما هو وانما و وانما هو وانما وانما و وانما هو وانما هو وانما و وانما هو وانما هو وانما هو وانما و وانما هو وانما و وانما و وانما هو وانما و وا

فى الحقيقة أن التوفيق بين هذين الرأيين، ليس مستحيلا: قد يضع سارتر صيغة، وفقا لها تظل الكينونة كذات (القيام باللمس) بالضرورة كينونة كموضوع احتمالي (التعرض للمس). والكينونة كموضوع (التعرض للمس) - على الأقل كينونة البدن كموضوع - تعنى الكينونة كذات احتمائية. بل وقد يضيف سارتر أن وعيى الموضعى بأننى أتعرض للمس، هو في الوقت ذاته وعي غير موضعى باحتمائية تعرض اليد للمس، بحيث إن الدور/ الذات والدور/ الموضوع لكل يد، مرتبطان أحدهما بالآخر ذاتيا. من هذا المنظور: فبينما يستخدم مرلوبونتي كلمتى «الذات» والموضوع»، للإشارة إلى احتمائية القيام باللمس والتعرض للمس على التوالي؛ يستخدم سارتر الكلمتين ذاتهما للإشارة إلى تفعيل Actualization كل من هاتين الاحتمائيتين. هذا يتيح لسارتر الإقرار بأن البدن «ذات/ موضوع»... بأنه نوع من بطة/ أرنب (ينظر الشكل)، ولكنه نوع أنطولوجي [نسبة إلى «الأنطولوجيا»، أي «علم الوجود»].



Duck/subbis

لكن بينما تُشدد تعبيرات مرلوبونتي على الالتباس (يمكن أن يُزَى ما فى الصورة، إما كبطة وأما كأرنب)، فإن سارتر يشدد على استحالة كينونة الموضوع كُلا منهما فى آن معا: الصورة لا يمكن أن يرى فى نفس الوقت ما فيها كبطة وكأرنب. مِن ثُمَّ فهذان القولان، القول إن البدن هو معا ذات وموضوع، والقول إن البدن لا يمكن أبدا أن يكون ذاتا وموضوعا فى نفس الوقت: ليسا قولين يستحيل التوفيق بينهما، بل هما قولان يمكن التوفيق بينهما!

هذا على الفور يفند الاتهام بثنائية البدن/البدن. لكن هذا الحل يبدو مُغاليًا في التبسيط! فلا وصف سارتر ولا وصف مرلو بونتي، بمفسر تماما لاكتساب كفاءة الآلة وتحسين هذه الكفاءة، أو لأساليب البدن الانعكاسية. لو قمت بمحاولة لتعلم كيفية السباحة، أو لتحسين لعبي بظاهر المضرب في مباراة التنس، فسيتعسر كثيرا تحديد ذلك الجزء من بدني الذي في دور الذات، وذلك الذي في دور الموضوع؛ حتى في أي من اللحظات بعينها. وإذا عدنا إلى المثال الذي ضربه سارتر باليد اليمني، المستخدمة لكسر لوزة موضعُها اليد اليسرى: فرغم أن حدسنا المبدئي كان أن اليد اليمني «ذات»، فإن الأمر أكثر التباسا من هذا: إنها تقوم بدور المطرقة، لتكسر اللوزة التي في اليد اليسرى؛ ومِن ثَمَّ يبدو أنها معا موضوعٌ (أداة) وذات (مستخدم الأداة). وبالمثل بشأن اليد التي تضع الدهان المرطب على الوجه، والتي هي كلَّ من الموضوع الجارى استخدامه، والذات التي تقوم بالاستخدام.

ما تظهره كل هذه الاعتبارات، هو أن البدن أشدُّ حتى التباسا مما أقر به سارتر: «البدن لذاته»، مشتبك تماما بـ «البدن الـمُعتبَر شيئا». والحدود - بين مركز مجالى الإدراك والفعل وما بداخلهما من موضوعات - مائعةٌ شيئا ما.

البدن المعاش، وسائر البشر

العديد من معالم - أخرى بعد - للبدن المعاش، ينبعث من حياتنا كبشر... مع سائر البشر:

1 - بدن الآخر، موضوعٌ له دلالة وموقع معين: «البدن لذاته»، هو مركز الإدراك والفعل، الذى لا يجرى إدراكه ولا استخدامه. لكن إذا كان بدن «الآخر» موضوعا ذا دلالة، داخل مجالى أنا للإدراك؛ فإن بدنى أنا موضوعٌ ذو دلالة داخل مجاله هوللإدراك. وانتباهى إلى كونى أُمثّل موضوعا ذا دلالة على هذا النحو، يشير إلى حال جديد من أحوال وجود البدن (17). ولدى سارتر فى مستهل القسم الثالث من مؤلفٌه «الوجود والعدم» (BN III.1) وصف مستفيض لهذه التجربة؛ يركّز على الخزى، وحيث تكون مهمة الخزى إضاءة تأكدنا من وجود «الآخر»، ودلالة تعرّض المرء للنظر صوبه (ينظر الفصل السابع من هذا الكتاب). ووصف سارتر فى الفصل الذى كتبه عن البدن فى مؤلّفه «الوجود والعدم» بالغ القصر (BN III.2)، ويركّز على التجربة البدنية المعاشة مؤلّفه «الوجود والعدم» بالغ القصر (BN III.2)، ويركّز على التجربة البدنية المعاشة التى هى تعرّض المرء للنظر صوبه. وثمت هذا الوصف الرائم للخجل:

قشعور المرء باحمراره خجلاه... قشعور المرء بأنه يتندّى بالعرقه... إلخ. هذه بعض أوصاف تعوزها الدقة، يستخدمها الشخص الخجول لوصف حاله. ما يعنيه حقا هو أنه – بشدة وعلى الدوام – واع ببدنه، لا على نحو ما يكون هذا البدن له؛ بل على نحو ما هو للآخر. كثيرا ما نقول إنّ الشخص الخجول قمحرج من بدنه، في الواقع أن هذا التعبير ليس صائبا: لا يمكنني أن أكون محرجا من بدني أنا من حيث هو موضوع وجودى. إنه بدني من حيث هو لـ «الآخر»، الذي يحرجني! أسعى إلى بلوغه... إلى السيطرة عليه، كي أسبغ عليه الهيئة والمسلك اللائقين. لكنه – من حيث المبدأ – بعيد عن متناولي، ومِن ثَمَّ فإن أفعالي على الدوام «عشواء»: أندفع في مشروع ما، دون أي معرفة على الإطلاق بعواقب اندفاعي. لهذا يكون ما يتجشّمه الشخص الخجول – عقب معرفة على الإطلاق بعواقب اندفاعي. لهذا يكون ما يتجشّمه الشخص الخجول – عقب اكتشافه عدم جدوى محاولاته تلك – في سبيل قمع قبدنه الذي للآخر». إنه يتمتّى «ألا يعود له بدن»... أن يكون «خافيا.» (BN ص 353).

إن التجربة التي يصفها سارتر في هذا المقام على هذا النحو الأخّاذ، ستجد صداها لا لدى الخجولين من الناس فحسب بل كذلك لدى من يعانون من المرض العصبي

المعروف باسم «الاختلال اللامظهرى للبدن « Body dysmorphic order، ومن أعراضه انشغال مُوجِع بعيب فى المظهر، لا وجود له أو لا يلقى من الآخرين إلا إغفالا (18). وسارتر نفسه يُوحى بأن هذا «التوجّع المستديم»: «يمكن أن يكون له شأن فى أمراض عصبية من قبيل «الإريوتوفوبيا» Ereutophobia [حرفيا «الذعر من الحمرة»، من الكلمة اليونانية Erythròs التى تعنى «الأحمر»] وهو ذعرٌ مَرَضِيٌّ من الاحمرار خجلا. إن هو إلا التحسب الميتافيزيقى المرتعب، لـ: وجود بدنى للآخرين.» (BN)

يجوز للمرء أن يظن أن هذا الوصف للخجل، مقصودٌ به وصفّ - قابل للتعميم - للـ «البدن المعاش للآخرين». ويحق للمرء التساؤل عما إذا كانت التجربة البدنية المعاشة لتعرض المرء للنظر صوبه، هي دائما - وبالضرورة - بهذا الإزعاج الذي يعزوه إليها هذا الوصف (19). ليس كل امرئ خجولا: ينجح البعض - بلاجهد يذكر، فيما يبدو - في إسباغهم على أبدانهم «الهيئة والمسلك اللائقين»، والبعض لا يبدو أنهم «يتوقون إلى أن يكونوا خافين»؛ بل على العكس ينشدون استعراض أبدانهم أمام الآخرين. ويجدون تجربة تعرضهم للنظر صوبهم، مدعاة للذة.

ما من شك كبير في ميل سارتر إلى استكمال بحثه أيَّ موضوع بصور لتجارب غير سارة، وإلى استخدام لغة سلبية الوقع؛ لوصف ملامح تجربة ليست بالضرورة سلبية. في الحقيقة أن سارتر يستخدم بالمثل لغة سلبية، فيما يتعلق بـ«البدن المالته». فيكتب قائلا إن «غثيانا غاثما يستحيل الإفلات منه، هو – على نحو مستديم – يكشف للوعى بدني. و (BN ص 338). بدءا من هذا، قد يساورنا الشك في سلامة تكوينه هو النفسى من أي شيء مَرضى! إلا أن من الممكن فهم هذه الكلمات السلبية الوقع على مستويين، التجريبي والأنطولوجي (20). على سبيل المثال فأحيانا قد يعني «الغثيان» لدى سارتر ما نعنيه نحن به في العادة، وهو ما يسميه هو «الغثيان الملموس والتجريبي»؛ الذي يبعثه مثلا اللحم الفاسد أو مرأى الفضلات. وعلى مستوى آخر، لا يعدو الإشارة إلى انتباهنا الضمني إلى ما لدينا من «بدن لذاته»؛ سواء كان هذا الانتباه مصدر سرور أو الميكن (ينظر BN ص 338 –339). على المستوى الأنطولوجي، يصف الغثيان بعدا أنطولوجيا للبدن لا يمثل الغثيان التجريبي له إلا واحدا من مظاهره المميزة. وعلى نحو مماثل، فإن

استخدام سارتر لكلمة «الاغتراب»، فيما يتعلق بـ «البدن المعاش للآخرين» (BN ص 353) هو على المستوى التجريبى، للإشارة إلى انتباه المرء إلى تعرضه للنظر صوبه، انتباها محرّجا أو مذعورا. وعلى المستوى الأنطولوجي، يعنى «الاغتراب» الانتباة – الذي يستوى أن يكون مدعاة للّذة أو لا يكون – إلى تعرض المرء لنظر «آخر» صوبه. ولا نسيّنٌ أن الجذر اللاتيني لكلمة Alien [التي تعنى في الإنجليزية «الغريب» (أو «الأجنبي») ومنها كذلك كلمة «الاغتراب» (Alienation) هو Salies ، والذي لا يعنى في اللاتينية سوى «الآخر».

2 - في الفصل الذي كتبه عن الحرية [في مؤلَّفه • الوجود والعدم ٤] يتوسع سارتر في واحد من معالم البدن الإنساني يبدو أنه لم يحظ من قبل - في الفصل الخاص بالبدن ثمّت - بمعالجة تُفَصّل التعرف عليه، فيُلقِي الضوء على ما يسميه «الأساليب الجماعية» Collective techniques؛ التي «تقرر انتمائي إلى تكتلات». من بين هذه التكتلات، الجنس البشرى: «تعريف الانتماء إلى الجنس البشرى، هو استخدام الأساليب المبدئية وشديدة العمومية: معرفة كيفية المشى... معرفة كيفية التناول باليد. (BN ص 512). كذلك توجد تكتلات أقل حجما، تُملِي الطرق المحددة التي بها أمشي وأمسك بالأشياء وما إلى هذا: «استحقاق المرء الانتساب إلى إقليم السافوا الفرنسي، لا يكون بمجرد سكنى وديان السافوا المرتفعة. إنه - من بين مئات من الأمور الأخرى - ممارسة رياضة الانزلاق على الثلج في الشتاء، واستخدام الانزلاق كوسيلة انتقال. ثم إنه بالتحديد الانزلاق على الطريقة الفرنسية، لا على طريقة «آرلبرج» [النمساوية] أو النرويج. والواقع أن نفس المنحدر سيبدو أشد وعورة أو – على العكس – أهون، وفقا لما إذا كان ممارس الرياضة قد اعتمد المنهج النرويجي: الأفضل للمنحدرات الهينة، أو الفرنسي: الأفضل للمنحدرات الوعرة، بالضبط مثلما يبدو نفس المرتقى أكثر وعورة أو أقل لقائد الدراجة؛ وفقا لما إذا كان سيفرض على نفسه ضبط انقلة السرعة، Gear على وضع «المحايد» أو على وضع «المنخفض».» (BN ص 513).

لو كان وصف المنهج الفرنسى للانزلاق على الجليد أكثر تفصيلا، لأمكن أن تكون هذه الفقرة بقلم مارسيل ماوس، الذى حضر سارتر ومرلوبونتي محاضراته في «الكوليج دى فرانس» (Hayman 1987 ص 237). هذا وإن كنت لا أدّعى – في هذا المقام –

وجود أى تأثر من سارتر بمارسيل ماوس (21)، فإن فى هذه السطور مثالا كلاسيكيا على واحد من "أساليب البدن" Techniques du corps لدى ماوس (81935)، وهو مصطلح استخدمه ماوس للإشارة إلى الطرق التى بها تؤثر الثقافة فى الطريقة التى بمشى بها الناس ويَعْدون ويسبحون. وانشغال سارتر فى الفصل الذى عن الحرية، هو إظهار كون الأساليب الجماعية عموما - بما فيها اللغة على سبيل المثال - تكتسب وجودها وتُبقى عليه، بفعل تفاعل جدلى بين الأفراد والمجتمع؛ بحيث لا يحدُّ الآخرون - مِن فَمَّ - حرية الفرد. لكن بهذا المثال المتخذ من البدن مَرْكزا، يُقرّ سارتر - متفقا مع ماوس [ومخالفا المشددِّين على التمييز بين "الطبيعة" Nature و"الثقافة" Culture، كما يفعل كلود ليفى شتروس] - بقدرة البدن الجوهرية على أن يكون "معًا طبيعيا تماما، وثقافيا تماما، وثقافيا (208 معود).

5 - في الفصل الذي كتبه سارتر [في القسم الثالث من مؤلفه «الوجود والعدم»] بعنوان «العلاقات الملموسة بالآخرين» (BN III.3ii) يجرى بحثا مستفيضا - ذاعت شهرته - في الرغبة الجنسية، التي يُعرَّفها بأنها «مسعاى الأصلى لتملك ذاتية الآخر المحرة، من خلال «موضوعيته من أجلي» (BN ص 382). في رأيه أن أيًّا من الرغبة الجنسية والنفور من الجنس، ليس «مجرد حادث طارئ ملازم لطبيعتنا الفيزيولوجية»؛ بل «بنية أساسية لـ«الوجود للآخرين» (BN ص 383-384). أحيانا تقارَن الرغبة بالجوع أو بالظمأ: مثل الجوع، توجد للرغبة مظاهر فيزيولوجية. لكن بينما يكون «الجوع موالتجاوز الخالص للحقيقة البدنية الواقعة، إذ يفرّ منه الذي لذاته صوب ممكناته، أي صوب حالة بعينها من «جوع تم سدّه» (BN) «Certain state of satisfied hunger» (BN) موب حالة بعينها من «جوع تم سدّه» (BN) «المرء يكف عن أن يفر من هذه الحقيقة البدنية الواقعة»، و فينزلق صوب ارتضاء سلبي للرغبة». مِن ثُمَّ فإن «الرغبة ليست الكشف عن بدن «الآخر» فحسب، بل والكشف عن بدني أنا.» (BN ص 388).

والتعبير عن الرغبة الجنسية - وهو تعبير يقارنه سارتر بالتعبير عن الفكر باللغة - هو الملاطفة Caress: «بملاطفة «الآخر»، أجعل بدنه يولد بحكم ملاطفتى... تحت أصابعي: [أنا ك.م.] أستولا Incarnate «الآخر». (BN ص 396). «بكل ملاطفة من الملاطفات، أخبُر جسدى أنا وجسد «الآخر» من خلال جسدى، وأنا واع بأن هذا

الجسد الذي أحسّه وأتملكه عبر جسدي، هو «جسدٌ حقّقه الآخر»، بل إن العالم بأكمله يتبدل، وكذلك صلة بدني بالعالم: لا يعود بدني بعد، مركز مجال للموضوعات... ذلك المركز الذي لا يتم استخدامه، لمجال من الموضوعات المُهيّئة للاستخدام، [بَلْ]: «إن اتصالا بيني وبينها [الموضوعات]، هو ملاطفة،.. في إدراكي المشحون بالرغبة، أكتشف شيئا ما؛ كأنه جسدٌ من الموضوعات: دفء النسيم... نسمة الريح... أشعة الشمس المشرقة... إلخ. كلها حاضرة لدى على نحو ما، ككاشفة جسدى؛ بواسطة جسدها وجسد الموضوعات ذاك].» No longer is my body the unutilizable centre (الجسد الموضوعات ذاك].» of a field of objects to be utilized: 'A contact with them is a caress... in my desiring perception I discover something like a flesh of objects... the warmth of air, the breath of the wind, the rays of sunshine, etc.; all are present to me in a certain way, as... revealing my flesh by means of

إن كونى أخبر بدنى أنا كجسد، هو بالغ الاختلاف عن كونى أعيشه من حيث أنه مركز مجالى الإدراك والفعل؛ الذى لا يتم استخدامه. وكونى أخبر بدن «الآخر» كجسد، هو بالغ الاختلاف عن إدراكى لهذا البدن من حيث أنه مركز من هذا القبيل. ورغم أن سارتر يصر على كون الرغبة الجنسية – على هذا النحو الذى جرى وصفها به – هى علاقة مُخادَعة، فقد يتبادر إلى الظن أنه على العكس، تعبر جملته «تجسد متبادلٌ مزدوج» مُخادَعة، فقد يتبادر إلى الظن أنه على العكس، تعبر جملته «تجسد متبادلٌ موروج» المخادَعة، فقد يتبادر إلى الظن أنه على العكس، تعبر جملته «تبسل منابك أصيل على الأتم.

إذن فإن البدن برغم أنه شيء، هو كذلك ليس مجرد شيء. إن ذاتيته وموضوعيته تمتزجان بطرق معقدة، وعلاقاته بأبدان الآخرين – وهي بدورها امتزاجات بين الذاتية والموضوعية – تجلب مزيدا من الالتباسات والتعقيدات.

التحيزات الفكرية، بشأن البدن المعاش

الفلاسفة المندرجون في فئات ليس من بينها فئة «الفنومنولوجيين»، يغلب عليهم أن يصفوا - واهمين - الخبرة بدن الآخر»، بأنها خبرة بشيء فيزيولوجي أو تشريحي أو مادى (ينظر الفصل السابع من هذا الكتاب). كذلك يغلب عليهم تجاهل خبراتنا بأبداننا

نحن. في هذه الحالة فقد يكفى لتفسير إغفالهم البدن المعاش، كونه خفيا في الحياة اليومية العادية. لكن عندما يحدث أن تتبادر أبداننا – على أى نحو – إلى أذهانهم، فإن ما يغلب عليهم هو معاملتها كموضوعات. وهنا قد يتوجس المرء من فعل التحيزات الفكرية

رغم أن «البدن لذاته» هو «مُعاش، وليس معروفا» (BN ص 324)، ففى تلك المناسبات النادرة التى تشهد جعل بدن المرء موضوعا فى النصوص الفلسفية، يغلب تناوله كموضوع للمعرفة: يكون التركيز المعتاد، على معرفة الحركة والتهيئ المكانى للأطراف بالنسبة إلى أحدها الآخر، أو بالنسبة إلى سائر الموضوعات. وعندما يُقرّ الفلاسفة الأنجلوأمريكيون بـ «عدم التناظر بين ضمير المتكلم وضمير الغائب السالف ذكره أعلاه، فعلى نحو لا يفتا يُستعاد، تتم مطابقته بأنماط خاصة من الإدراك، أو بمواصفات إدراكية خاصة يبتكرها هؤلاء الفلاسفة. وهم سيقولون إنه من خلال «أحاسيس بالحركة» (22) تكون معرفتنا بأننا نتحرك، أو إننا نعرف أوضاع أطرافنا وتوجهات أبداننا بفضل «الإدراك الذاتي» Proprioception [من الكلمة اللاتينية الإدراك]، وهو حاسة سادسة يُقترض وجودُها؛ تضاف إلى الحواس التقليدية الخمس (النظر والسمع واللمس والذوق والشم)(23).

فلنعد إلى النظر في حالة مريضة ساكس، كريستينا: التي لا يعود بدنها (وفقا لتشخيصنا المستوحى من مذهب الظواهر)، هو بالضبط مركز مجال الفعل لديها، والتي يكاد يصح القول عنها إنها لم يعد لديها مجال للفعل. ورأى ساكس النهائي مختلف بعض الشيء: إنه يؤكد أن كريستينا قد فقدت قدرتها على الإدراك الذاتي... أنها «عاجزة عن الإدراك الذاتي». ومفهوم الإدراك الذاتي هذا، هو من بين تلك المفاهيم التي تعلق بها كثير من الفلاسفة وعلماء النفس. يبدو أن هذا المفهوم يتيح إمكان القول لا بإننا نعيش وضع بدننا وتوجهه، بل بإننا نعرف أين هي أطرافنا – وأننا محتفظون بتوازننا – بفضل الحواس، وفي العادة السادسة منها: «الإدراك الذاتي». لكن إذا فقدنا هذه، فإننا عندئذ بحاجة إلى استخدام حواسنا الأخرى. ومع هذا فإننا إن ألححنا على هذه القصة، فسيتعسر جعلها ملاثمة للظاهرة.

ما يدل على أن هناك غرابة - شيئا ما، ليس إلا - بشأن الإدراك الذاتى كمواصفة للحس، هو أنها لم "تكتشف" قبل القرن التاسع عشر. وقد دعاها [عالم وظائف الأعصاب البريطاني] تشارلز سكوت شرينجتون - المنسوب إليه الفضل في هذا الاكتشاف - دحاستنا السرية"، وساكس يدعوها «حاستنا المخبوءة» Sacks 1985 ص الاكتشاف - دحاستنا السرية، وساكس يدعوها «حاستنا المخبوءة» وكول وبايار يعزوان اختباءها لا إلى شيء غير عدم انتباه أولئك الذين غابت عنهم (24). وكول وبايار يعزوان اختباءها لا إلى شيء غير عدم انتباه أولئك الذين غابت عنهم باعتبارها «تلقائية ولاواعية» (246 Sacks 1985). لكن ساكس يشير إلى عمليات تلك الحاسة باعتبارها «تلقائية ولاواعية» (3 Sacks 1985). رغم هذا فبما أن الإدراك هو من مواصفات الوعي، فبالتالي توجد غرابة في نفس فكرة الإدراك تلقائيا وبلا وعي.

وكذلك قد يستوقفنا تعليق كريستينا نفسها على تفسير ساكس لحالتها: «هذا «الإدراك الذاتي»، هو مثل عيني البدن... [مثل] كيفية رؤية البدن لنفسه. وإذا ذهب - مثلما ذهب في حالتي - فكانما يكون البدن أعمى.» على هذا النحو تفكر هي... «إذن فإن على أن أراقبه... [أن] أكون عينيه.» (Sacks 1985 ص 46). وخلاصة تعليقها هي أن الإدراك الذاتي ليس مجرد مواصفة حسية أخرى: إن مقصدها هو أنها هي ترى وتسمع وتذوق وتشم، لكن بدنها هو الذي يدرك ذاتيا، أو كان يفعل هذا؛ قبل الكارثة التي حلت بأعصابها. بالمثل فجدير بالملاحظة أن بدن كريستينا لا يصير لها موضوعا للإدراك، إلا بعد فقدانها قدرتها على الإدراك الذاتي. بالإضافة فإنها - متى صار بدنها موضوع إدراك - باتت خبرتها بنفسها، على أنها «بلا بدن» Disembodied (ومِن ثَمَّ عنوان «دراسة الحالة» خبرتها ساكس: «السيدة التي بلا بدن Disembodied (ومِن ثَمَّ عنوان «دراسة الحالة» التي أجراها ساكس: «السيدة التي بلا بدن لا يعود هي.

لقد أراد الفلاسفة بـ «الإدراك الذاتى»، الإجابة على سؤال «كيف نعرف وضع أطرافنا وتَوَجُّه بدننا؟». ومن أول نظرة، يبدو هذا المفهوم مصوغا بعناية لكى يؤدى هذا الغرض. إلا أنه يبدو أن الظواهر نفسها لاتستجيب لهذا الفهم! إن كل صعوباتنا تتلاشى إذا قلنا ممثلما يفعل معتنقو مذهب الظواهر – إن من طبيعتنا أن نعيش أبداننا، لا أن نعرفها، وإن ما هو معاق لدى كريستينا، ليس إلا هذه القدرة على أن تعيش بدنها. من هذا المنظور نجد أنه لم يكن سوى التحيز لصالح الدراية ضد الحياة، الذى أدى بالفلاسفة إلى سؤالهم هكيف نعرف؟»، فإلى تمسكهم بمفهوم الإدراك الذاتى؛ باعتباره الإجابة.

هناك اتجاهات أخرى كثيرة تم صوبها الامتداد بتحليل سارتر للبدن المعاش وإثراء هذا التحليل، وما زال ممكنا أن يتم هذا الامتداد والإثراء. وهو بالفعل قد انتقل بنا إلى ما يتجاوز الفكرة التي عن البدن الآدمى كشىء فيزيولوجى أو تشريحى أو مادى، وسار شوطا بعيدا صوب تقويض التحيز الذى لصالح الدراية ضد الحياة؛ حتى كدنا لا نعود نستطيع التَثَبُّت.

فى هذا الفصل رأينا أن البدن المعاش هو مركز مجالًى الأدراك والفعل. وفى الفصل التالى نكتشف أن هذين المجالين لا ينفصل أيٌّ منهما عن الآخر، ونستكشف الحياة/ المكان؛ التي يؤسسها هذان المجالان.

هوامش الفصل الخامس:

1 - في الوقت نفسه فإن إخفاء سارتر معالجته الرئيسية لموضوع البدن، في القسم الخاص بـ الوجود للآخرين» وبعثرته جوانب أخرى له في مواضم أخرى - يتطلب تفسيرا: أمن المحتمل قدرٌ ما من المُخادَعة؟!

2 - بخلاف فلاسفة اللغة الإنجليزية الذين بواصلون - عن وعى - الأخذ بالعرف الفنومنولوجي، توجد كذلك استثناءات أخرى. هذه الاستثناءات تشمل جاريث إيفانز في [عمله الوارد في ثبت المصادر برمز] 1982 (Campbell 1995)، والمؤلفين المشاركين في المجلد الذي اشترك في تحريره جوزيه برميوديز وأنتوني مارسيل ونومي إيلان: [والوارد في ثبت المصادر برمز] Bermudez et al. ولنا كذلك أن تُذكّر بالبحث الذي جرى مؤخرا فيما يسمى بـ المعرفة المتجسّدة برميودين المثال من قبل جون هوجلاند في [عمله الوارد في ثبت المصادر برمز] Embodied cognition والذي كلارك في [عمله الوارد في ثبت المصادر برمز] (Clark 1998)، وحيث التشديد على مفاهيم من قبل الانطمارة Embeddedness والتفاعلات المتواصلة بين فواعل المكان التشديد على مفاهيم مقرنا برؤية للبدن كموضوع، ولهذه المفاهيم مقرنا برؤية للبدن كموضوع، ولهذه التفاعلات باعتبارها سببية.

3 - فى الحق آنه قد اعتيد تفسير مشكلة الذهن/ البدن باعتبارها «المسألة المتعلقة بالصلة بين الظواهر العقلية والحالات المادية للبدن، وتلك التى للمخ على وجه التخصيص.» (McGinn 1997). مِن ثُمَّ فإن مشكلة الذهن/ البدن قد قد تحولت إلى مشكلة الذهن/ المغ.

4 - وهذه الصعوبات تتفاقم عندما يُنحَّى البدن لصالح المخ: «كيف يمكن لهذه العصارة الرمادية داخل جمجمتى، أن تكون واعية؟» (Searle 1984 ص 15).

5 - قد تبلو هذه الملحوظة كأنها تُغرى بتعبَّل شكل ما من أشكال السلوكية: إنْ فُهِم السلوك كمجرد حركات بدنية، فإن صعوباتنا لا تتلاشى. فإن أريد لها هذا، وجب آن يُفهم السلوك كفعل؛ أى كذَى علاقة داخلية بالوعى. يُُنظر الفصل السابع من هذا الكتاب.

6 - ليس هذا مقصد سارتر في الفقرة الواردة في ص 303 من [مؤلّفه «الوجود والعدم» الترجمة الإنجليزية المشار إليها في ثبت المصادر برمز] BN: إن انشغاله ثمت هو المجهود المُصَلَّل لـ«توحيد وعيى لا بالبدن الذي في انا بل بذلك الذي ثلاخوين. وفي رأيي أن سارتر يتخيط داخل ما اختاره لنفسه من مصطلحات: استخدامه لكلمة «الموضوع» Object شديد التشوش، فهو يجمع بين معالم للبدن يراها سارتر نفسه متميزة بعضها عن بعض بصفة جلرية. وسارتر حريص على عزل المعنى الذي به يكون بدن «الآخر» موضوعا ذا دلالة وموقع، ومن تُمَّ مختلفا بصفة جلرية عن مجرد الأشياء، بمثلما عن الموضوعات الفيزيولوجية والأدوات. ومع هذا تشمل كلمة «موضوع» كل هذا!

7 - يُرجع إلى جاريث إيفانز، الذي يرصد كون كثير من الخواص البدنية تُظهر ما يُسمّيه - على نهج جالن ستروسن - «الحصانة من الخطأ، بفعل إساءة التعرَّف» Immunity to error through misidentification. وكما يسجُل جاريث إيفانز فإن «كثيرا من الفلاسفة يعطون الانطباع الخاطئ للغاية بأن معرفتنا برضانا عن الخواص الذهنية « هي وحدها التي تتبح هذه الحصانة. (Evans 1982) من 216).

8 - فى الحق أن المثل الذى يضربه كولن ماكجن فى هذه الفقرة - وهو الصداع - قد نُدركه بسذاجة كمثال آخر رائع لإظهار البدن ثباينا بين ضمير المتكلم وضمير الغائب! فى هذا المجال يوجد الكثير من التحيزات الفكرية. يُنظر لنا [كاثرين موريس: عملنا الوارد فى ثبت المصادر برمز] K. J. Morris 1996b.

9 - يُرجع إلى زافيه موناستريو، الذى يظن - عن خطأ، فى رأيى - أن سارتر يستبعد هذا من بين المعالم على نحو قاطع. (Monasterio 1980). هذا هو السمّعُلم الذى يشير إليه سارتر عندما يُعرَّف أحد طرفى واحدة من الشاتيات الأساسية فى الواقع الإنسانى، بأنه «الوجود فى وسط العالم» '-Being-in-the-midst-of-the '-world المسكن الوحيد 'world وارد ندى سارتر فى بيانه عن الحرية (ضمنًا): الحرية هى الممكن الوحيد فى وعالم مُقاوم، ولكن العالم لا يمكن أن يُقاوم إلا إذا كان البين يُقاوم، على سبيل المثال فإن جدران الزنزانة ليست مُعرِّفًا لهرويى من السجن إلا من حيث أن بدنى هو على نحرٍ يجعله غير قادر على المرور من خلال تلك الجدران، لا غير.

10 - أُرجِئ المعالجة الـمُقصَّلة لبدن «الآخر» - أو للـ«الآخر كموضوع» - إلى موضعٍ لاحق من هذا الكتاب، هو الفصل السابم.

11 - يبدو مدهشاً أن هيدجر نفسه لم يدرك الحاجة إلى بحث البدن في مُؤلَّفه «الوجود والزمان».

12 - في هذا المقام يرمى سارتر إلى مقصد مُوازِ جزئيا: العوينات أو العدسات المُكبَّرة "يمكن أن تُقارِب البدن حتى تكاد تذوب فيه... [إنها ك.م.] تغدو - إن صع التعبير - بعضا من أعضاء الحواس الإضافية A supplementary على نعو sense-organ (BN على نعو babit على نعو أكثر تفصيلا؛ وهو مفهوم ليس له نصيب من التطوير عند سارتر.

13 - في دراسة فنومنولوجية بعنوان «البدن الغائب» The Absent Body سرعان ما أصبحت - عن صواب -مرجعا مُعتمدا، قام درو لدر سنة 1990 بتنمية مفهوم وخفاء البدن لذاته المُعاش، The invisibility of the

lived body-for-itself، ني عدد من الاتجامات.

14 - بل إن أوشنسي يُبلِغنا بأثنا لا نسبه إلى أطرافنا، بل إلى تعثّن Represntation لأطرافنا تلك؛ في ما لدينا من "Our body image".

- 15 «إذا ما أدركت بدنى كالة... فلسيكون محتاجا إلى آلة لإعماله»، مما يعنى إما الارتداد من التتائج إلى الأسباب إلى ما لا نهاية، أو «[تلك] المُفارقة [التي هي]: «آلة مادية تتصرَّف فيها نفسٌ»، والتي... تتسبب في سقوطنا في شكوك يصعب الإفلات منها.» (BN ص 321). وللمرء أن يتصوَّر مرلوبونتي مُعتمدًا إستراتيجية ذكر [حالات] المرضى بإصابة عصبية، الذين يَخبُرون دائما أبدانهم كأدوات (يُنظر على سبيل المثال Cole and Paillard).
- A «curiosity» بن الله قدرتنا على إدراك بدننا وعلى استخدامه، باعتبارها من اغرائب، تكوينناه A «curiosity» بن أن سارتر يشير إلى قدرة الله على نحو طارئ تماما.
- 17 هذا وإن توصيف سارتر للـ «البدن للآخرين» المُعاش، يركَّز على انتباه المرء إلى كونه يُنظر إليه كموضوع نفعى A psychic object. وفي الإمكان المزيد من التنمية لهذا التوصيف بفعل تناول تجربة كون المرء يُنظر إليه كموضوع فيزيولوجي... ما يسمّيه ميشيل فوكو النظرة الطبية The medical gaze.
- 18 يُنظر 1996 Philips. ونحن [كاثرين موريس] نربط الاختلال اللامظهرى للبدن، بهذا البعد من بين أبعاد البدن المُعاش عند سارتر. وهذا في عمل آخر لنا هو [الوارد في ثبت المصادر برمز] Morris 2003.
- 19 يُنظر Dillon هامش ص 137 أو 137f وسوف نطرح نحن [كاثرين موريس] سؤالا مُوازيا عن الخزى، في الفصل السابع من هذا الكتاب.
 - 20 يُنظر تمييز هيدجر بين الـ اموجود كشيء، Ontic والـ اعالِم بوجوده، Ontological.
- 21 يتعرض سارتر على نحو مُطوَّل الأشهر بحوث مارسيل ماوس «الهبة» The gift (وخاصة في [عمله الذي نشر سنة 1983 أي بعد موّته بعنوان Cahiers pour une morale، والمشار إليه في ثبت المصادر برمز] NE[اختصارا لـ Notebooks for an Ethics]. لكن لم يتسنّ لنا [كاثرين موريس] العثور على إشارة واضحة فيما كتبه سارتر- إلى مفهوم ماوس عن «أساليب البدن».
- 22 بالفعل يعتد سارتر بفكرة [الفيلسوف الفرنسى في أواخر الفرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر] مين دى بيران Maine de Biran عن إحساس بمجهود، ينبؤنا عندما نكون العلين. وسارتر بذهب إلى أننا « لا يكون لنا على الإطلاق أي إحساس بالمجهود... نحن ندرك المقاومة الصادرة من الأشياء. ما أدركه عندما أريد رفع الكوب إلى شفتى، ليس مجهودى [للقيام بفعل الرفع هذا] بل ثقل الكوب.» (BN ص 244).
- 23 لاسارتر ولا مرلوبونتي يتعرض بالتفصيل لمفهوم الإدراك اللاتى. وإن كان مسعى مرلوبونتي في بحثه، يتعلق فعلا بفكرة صورة للبدن A body image قد تؤدى دورا مشابها (PP الفصل الثالث من القسم الأول أو 1.3). ويحث مرلوبونتي للموضوع، هو نقد لمفاهيم علماء النفس المعاصرين لصورة البدن: على سبيل المثال يحاول علماء النفس التجريبون رؤيتها كنوع من تنسيق للصور المستملة من «الانطباعات الحركية والمفصلية» Kinaesthtic النفس التجريبون رؤيتها كنوع من تنسيق للصور المستملة من «الانطباعات الحركية والمفصلية» A and articular impressions التي تتابع التغيرات الموضعية لأعضاء البدن (يُنظر لنا [كاثرين موريس: عملنا الوارد بيانه في ثبت مصادر الكتاب برمز] 4. Morris 1992 (K. J. Morris 1992). إلا أن هذه التيجة التي يتم الخروج بها من مبحث «الإحساسات»، لبس في إمكانها على سبيل المثال تفسير كيفية انتقال المعرفة من الجانب الأيمن للبدن إلى الجانب الأيسر منه ... مثلا في حالة الجهد الأدنى المتطلّب لتحريك «نقلة السرعة» في السيارة إلى للبدن إلى الجانب الأيسر منه ... مثلا في حالة الجهد الأدنى المتطلّب لتحريك «نقلة السرعة» في السيارة إلى

الجانب الأخر عند الانتقال من قيادة سيارة ذات مقود على الجانب الأيسر إلى أخرى ذات مقود على الجانب A ألم أن إمثام أن إنجلترا وقبرص]. هذا يعنى أن كلتا اليدين يجب أن تنشغلا ككُل في هدفي بدنى شامل.» A الأيمن [مثلما في إنجلترا وقبرص]. هذا يعنى أن كلتا اليدين يجب أن تنشغلا ككُل في هدفي بدنى شامل.» Comprehensive bodily purpose (PP البدن «فكريا» Intellectualistically ... كنوع من تمثّل عقلي يستخدمه المرء لكي «يخطط للملاقات المكانية البدن «فكريا» (C'Shaughnessy أو يتبه إليه لكي يتابع حركة أطرافه (C'Shaughnessy بين مختلف أعضاء بدنه «وحطة البدن» Campbell من 11 أو يتبه إليه لكي يتابع حركة أطرافه (ومنهم على 1995). وقد آثر البعض تعبير «خطة البدن» المحافظة The body schema بدلا من تعبير «صورة البدن» (ومنهم على مبيل المثال شون جالاجر في إعمله الوارد في ثبت المصادر برمزا 1995 (وعند مرلوبونتي يَعني مبيل المثال شون جالاجر في [عمله الوارد في ثبت المصادر برمزا 1995]. وعند مرلوبونتي يَعني التعرض بالذكر للبدن «مستقطبا بمهامه... باستجماعه نفسه سميا إلى أهدافه: في النهاية فإن صورة البدن هي طريقة للإقرار بأن بدني هو «في المالم.» (PP ص 101).

الفصل السادس الحياة/المكان

على نحو ما شهدنا فى الفصل السابق، فإن البدن الـمُعاش هو المركز لكلَّ من مجالَى الإدراك والفعل. والمكان الذى يشكله هذان المجالان – المكان «الذى هو الناقل الإدراك والفعل. والمكان الذى يشكله هذان المجالان – المكان «الذى هو أصلا منكشفٌ لى» (BN ص 322) – هو ما يسمَّى أحيانا «الحياة/ المكان» - Space وسارتر يسميه «المكان الحقيقى للعالم» للعالم space وسارتر يسمية المؤلف سارتر «الوجود والعدم، والمشار إليها فى ثبت المصادر برمز] BN ص 308).

مثل البدن المعاش، فإن الحياة/ المكان مألوفة تماما؛ إلى درجة كونها غير مرثية! إنْ سُولْنا «ما هو البدن الإنسانى؟» فإننا خليقون بأن نقول إن البدن موضوع تشريحى أو «فيزيولوجي» [متعلق بـ «الفيزيولوجيا»، أى «علم وظائف الأعضاء»] أو مادى، ومن ثمّ ننسى – إذْ طولبنا بهذا التدقيق في شيء خبرناه كمجرد طبيعة لنا – خبراتنا الطبيعية بأبدان أقراننا من البشر بل وببدننا نفسه. وعلى نحو مماثل، فإن السؤال عن «ما هو المكان؟» (حتى إن أوضحنا أننا لا نعرض لذكر المكان الخارجي: «الفضاء» الذي هو موضوع علم الفيزياء الفلكية، بل عن المكان الذي فيه يكون إدراكنا وفعلنا [تُنظر ملحوظات المترجم في مطلع الكتاب]) خليقٌ بجعلنا نفكر بمصطلحات المحاور والإحداثيات – التي في الخرائط مثلا – وننسى كل شيء عن كيفية خبرتنا الفعلية بالمكان، وبالمواقع المكانية، وبالأشياء التي نلاقيها في تلك المواقع المكانية. على سبيل المثال فإنني أحدد موقع وبالأشياء الذي أشرب فيه القهوة، لا بالطول والعرض والاتجاه بالنسبة للبوصلة بل باعتباره هنا ليس إلا (إذْ أتخيّل أنني أسعى بيدى إليه). وعلى نفس النحو الذي في هذا المثل: فإن هذا الموقع المكاني هو – عادةً – في سياق مشروع ما ، كمشروع تناول شيء من فإن هذا الموقع المكاني الفيام بفعلي معين. وكما يصورً هذا المثل بشكل مصغّر، فبرغم أنني كنت أورد ذكر «مجالَي» الإدراك والفعل بصيغة المُثنَى؛ فإن في هذا بعض فبرغم أنني كنت أورد ذكر «مجالَي» الإدراك والفعل بصيغة المُثنَى؛ فإن في هذا بعض

التضليل: فما هذان المجالان سوى نفس المجال! وعلى حد قول سارتر فإنه "يستحيل التمييز بين الإدراك والفعل. BN ص 322)، أى أن الاثنين مرتبطان أحدهما بالآخر بعلاقة داخلية.

وتوصيفات سارتر للحياة/المكان ولموضوعات الإدراك داخل الحياة/المكان، ترتكز بشدة على علم نفس الجشطلت(1). ورغم أن الفنومنولوجيين دأبوا على انتقاد بعض نظريات الجشطلت، فإن كثيرا من التوصيفات الجشطلتة هي بالمعيار الفنومنولوجي أكثر دقة بكثير من تلك التي قام بها الأسلاف من التجريبيين. وبعض المصطلحات الواردة في التشبيهات الجشطلتية تلك، تتماسُّ بأمور مهمة من الناحية الفنومنولوجية. ولنبدأ بتوصيف سارتر للحياة/المكان: في هذا التفسير يرد ضمنًا مفهومٌ بعينه للموقع المكاني للموضوعات داخل الحياة/المكان. وهذا مُقرَّر لا بإحداثيات خريطة، بل بالنسبة لـقمحاور للدلالة العملية» (BN ص 221). وعلى يدى مرلوبونتي يتم مزيدٌ من البلورة لوصف سارتر. كذلك يعيننا هذا الذي قام به مرلوبونتي، على أن نرى بمزيد من البورة لوصف سارتر. كذلك يعيننا هذا الذي قام به مرلوبونتي، على أن نرى بمزيد سارتر للموضوعات التي تتم ملاقاتها في الحياة/المكان، ترتكز على كلٌّ من علم نفس الجشطلت وفكر هيدجر، وتلقى الضوء على الدعوى بوجود علاقة داخلية بين الإدراك الفعار.

التوصيفات الفنومنولوجية للحياة/المكان

يصف سارتر الحياة/ المكان بأنها «نسبية المكان» (المصطلح مُشتق يقر سارتر بأن مبتكره هو عالم نفس الجشطلت كورت لِفين (2). هذا المصطلح مُشتق من لفظ Hodos اليوناني، الذي يعنى «الدرب» أو «الممر». كان لِفين قد استمد كثيرا من مفاهيمه الأساسية الواردة في توصيفاته للمكان النسبي Hodolgical space (تلك المفاهيم التي من قبيل «القوة الموجّهة» و»المنطقة» و»الطريق» و»المجال»)، من فرع «الطوبولوجيا» من الرياضيات: ذلك الفرع الذي لم يكن عندئذ قد اكتمل بعد، وهذا من ناحية ما – بهدف إقامة علم النفس ذاته على أسس علمية أشد متانة (1936 Topological المقدمة)؛ ومِن ثَمَّ سمى كورت لفين منهجه «علم النفس الطوبولوجي» Psychology أو «علم نفس التوجّه» «علم النفس الطوبولوجي» كذلك يُشار إلى منهجه

هذا بعنوان آخر هو «نظرية المجال» Field theory. وقد نمّى لِفين علم النفس الطوبولوجى في إطار مجهود في سبيل «فهم القوى التي تحكم السلوك»، واستخدم مصطلح «المكان النسبي» أوذلك المصطلح الآخر الذي هو «الحياة/ المكان»، للإشارة إلى «مجموع الحقائق التي تُقرِّر سلوك فرد في لحظة بعينها» (1936 Levin على 1936). وكثير من حالات الدراسة لديه هي لِما للأطفال من صنوف الحياة/ المكان، وكثيرا ما جرت حالات الدراسة تلك في تكوينات تجريبية [بالمعنى المعملي لكلمة «تجربة»]. Experimental settings.

فى هذه الشؤون جميعا، كان لفين بعيدا عن سارتر بُعدا لا يمكن أن يفوقه بُعد! فسارتر لم يكن له أى اهتمام بالرياضيات، ولا أى استثمار فى القيمة العلمية لعلم النفس، ولا أى اهتمام بالأطفال. بالإضافة فإن فكرة كون الحياة/ المكان تُقرِّد سلوك فرد فى لحظة بعينها، هى فكرة قد تبدو متعارضة تماما مع مفهوم سارتر للحرية. إلا أنه بالرغم من أن الغايات التى تُهيكل الحياة/ المكان، هى فى عرف سارتر غايات مُختارة؛ فنحن على وجه العموم لسنا واعين بالتفصيل بكوننا اخترنا غاياتنا. ومِن ثمَّ فإن الحياة/ المكان لدى سارتر، تَظهر لنا على نحوٍ مُقاربٍ بشدَّة لذلك الذى وصفه بها لِفين (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب)(3).

الموضوعات التى بداخل «بيتنا السيكوبيولوجية» environment أى الجامعة بين المعطيات المادية البدنية وتلك التى هى نفسية، ليست «محايدة من حيث الدوافع» Motivationally neutral: إن بها «مُقابِلات» ليست «محايدة من حيث الدوافع» Motivationally neutral: إن بها «مُقابِلات» (4) Valences وسنجد أن أحد العلماء المتبنين منهج علم نفس الجشطلت، وهو بول جيوم Paul Guillaume يتحرر من اللغة الفنية المتخصصة، إذ ينقل هذا المصطلح إلى لغة أقل فنية وأقل تخصصا. وهذا بتعيين مرادفات له، منها على سبيل المثال «الـمُناشدة» المقاود (الجاذبية) Attraction و «التطلب» Exigence و «الجاذبية واللجائسة (132) و وعند لفين أن الـمُقابلات تقرر اتجاه السلوك (Guillaume 1937) أذ لما هو منها علامة إيجابية، فعل الإقدام، ولما هو ذو علامة سلبية، فعل النكوص (1935 Lewin 1935) من مُقابل، فإن « مصدره يكون عادةً كونُ الموضوع وسيلةً إلى إشباع في الموضوع من مُقابل، فإن « مصدره يكون عادةً كونُ الموضوع وسيلةً إلى إشباع

احتياج ما، أو متصلا بالإشباع على نحو غير مباشر. وبما أن حالة إشباع أى احتياج، قد تتغير من لحظة إلى أخرى، فكذلك تفعل المُقابلات. (1935 Lewin 1935). بالإضافة فإن المُقابلات يمكن أن «تُستحت»! عندما – على سبيل المثال – يقوم أحد الكبار «بمنع الطفل من إمساك بعض الأشياء أو بالسماح له بذلك، وبوسم سلوك ما بأنه حسن أو سيّء ، فعندئذ قد تكتسب الأشياء أو السلوكيات مُقابلات سلبية أو إيجابية لدى الطفل؛ تبعًا لذلك الفعل الذي يقوم به البالغ (1935 Lewin 1935). من ثمّ «توجد تبادئية بين مشاعر الذات – ذات الفرد – وبعض الخواص الوجدانية لموضوعات في المجال الفنومنولوجي. « (1937 Guillaume 1937 ص 132 [والتشديد على كلمة «تبادلية» من عندي. ك.م.]. أما صياغة سارتر، فهي أن «المجال النسبيّ المكان، تُبقي عليه [أو تصونه] الرغبة » The hodological field is maintained من 350).

الـمُقابلات نمط مهم من بين أنماط القوة التى داخل «مجال القوة» للشخص، والذى يضيف إليه بول جيوم اسما آخر كذلك هو «المجال الفنومنولوجى»: إنها قوى دافعة. لكن توجد كذلك قوى مقيدة – أو حواجز – تعين الحدود لمناطق حرية الحركة (Lewin) 1935 ويروق للفين أن يعبر عن تلك القوى بيانيا، بأسهم – ترمز إلى التوجُهات – تلتقى عندما يكون المقابل إيجابيا، وتفترق عندما يكون سلبيًا (يُنظر Levin) التوجُهات – تلتقى عندما يكون المقابل إيجابيا، وتفترق عندما يكون سلبيًا (يُنظر 1936 التوري بيانيا، بأسهم – ترمز إلى معمل تركيب القوى ذات الأدوار داخل مجال القوة – بممرّات، أى بخطوط مُوجُهة مكوّنة من نقاط متصلة. ويقدم بول جيوم بعض التوضيحات البيانية المفيدة: إذا كان كل ما أفعله هو أننى أستلقى على الشاطئ في سكينة، فإن المجال الفنومنولوجى الذى يمتد حولى «متجانس... متماثل». لكن «فجأة تشق الصمت صرخةٌ منبّهة، عن بُعد ما... إلى يسارى، وعندئذ يكون المجال مُركّزا على هذه النقطة التى تصير قطبا جاذبا: إنَّ بالمجال توجُهًا يبدأ من مُوقعى وحتى النقطة تلك.» ثُمَّ ميدان معركة، به «بعض الخطورة، وبعض الصعوبة». أمّا على أرض الملعب «فبالإضافة إلى التوجه الدائم لفريق اللاعبين، فإن تحركاتهم المتواصلة تُعطى لمختلف الجوانب – من لحظة إلى أخرى – قيما إيجابية وسلبية متغيرة، إذ تُنشئ ما يستقطب جهودهم من مناطق، منها مناطق للمقاومة، وأخرى

مفتوحة. (Guillaume 1937) ص 133).

وكما يرصد أدريان مرفش، فإن «مفهوم لفين للمكانية Spatility ، بالغ الاختلاف عن المكان على نحو ما اعتيد توصيفه في رياضيات إقليدس [العالم الإغريقي الذي عاش وأنتج مجهوده العلمي في الإسكندرية في عصر بطليموس الأول: بين سنتي 322 و وأنتج مجهوده العلمي في الإسكندرية في عصر بطليموس الأول: بين سنتي 322 و 283 قبل المسيح] تحت عنوان «الفراغ الإقليدي»، وحيث توجد تشكيلة ثابتة محددة من الإحداثيات، بالنسبة إليها يمكن تعيين الأشياء تماما من حيث موضعها في أي وقت كان. « وعلى العكس فلدي لفين تتنوع الإحداثيات المكانية لا بين ذات وأخرى فحسب، بل ومن لحظة إلى أخرى لأي ذات كانت. » (1984 Mirvish ص 1986 - 157). ما نحن بصدده هنا « ليس المكان الموضوعي، بل المكان الذاتي أو الفنو منولوجي؛ المحتوى على الأشياء على نحو ما تتبدَّى في إدراك كائن حي، بقيمها السلبية والإيجابية: أشياء جذابة، وعقبات وحواجز. » (Guillaume 1937).

هذا وإن لِفين مهتم على وجه الخصوص بمواقف الصراع: على سبيل المثال تلك التى فيها يكون الطفل قائما بين مُقابلين، كل منهما سلبى»: مهمة بغيضة من ناحية، ومن ناحية أخرى عِقاب؛ إذا أخفق في القيام بها. (1935 Lewin 1935). إن البيئة المحيطة بالطفل مليئة بـقالمطالب والصعوبات»: الأولى مبعثها القوى الاجتماعية، والثانية مبعثها قالحقائق المادية في البيئة، وقصور قدرات الطفل: شيء يرغب في رفعه ويتضح أنه بالغ الثقل، أو سلم يرغب في تسلقه ويتضح أنه شديد الانحدار، أو قلم لا يجرى على الورق كما ينبغي، (1935 Lewin 1935. ص 97). أي من مواقف الصراع يجرى على الورق كما ينبغي، (1935 Ibm المالملة للتوتر، مما يؤدي إلى سلوك قلق، تلك، يمكن أن يؤدي إلى تزايد في الحالة الشاملة للتوتر، مما يؤدي إلى سلوك قلق، واصل الرسم، وقد يداعب قلمه ويشاهد غيره من الأطفال وهم يرسمون. (1935 Lewin كالورق لكي يأسه – يتوتر بدنيا ونفسيا، بفعل الموجهات القادمة من جميع النواحي (1935 Lewin 1935). إذا قُدَّر لموقف من هذا القبيل أن قيصير ميئوسا منه، فإن الطفل – في يأسه – يتوتر بدنيا ونفسيا، بفعل الموجهات القادمة من جميع النواحي (1935 Lewin 2049).

أما سارتر فملاحظاته التفصيلية على الحياة/ المكان، متناثرة: فعلى سبيل المثال لا يوجد فصل بعينه مكرَّس للموضوع في «الوجود والعدم». بينما نجد أن واحدًا من الموضوع في الوجود والعدم،

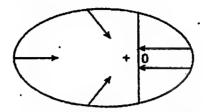
الفصول القليلة التي تعرّض فيها للموضوع بمثابرة على التمحيص، يحتل موضعًا من [بحثه «مُجمل نظرية في الانفعالات الوارد في ثبت المصادر برمز] STE [اختصارًا لـ [Sketch of a Theory of Emotions A 'hodological' ثمّت يشير سارتر إلى: «ما في العالم حولنا من تلك المتطلبات والضغوط... لنا ان نرسم خريطة «نسبية المكان» للمتطلبات والضغوط... لنا ان نرسم خريطة «نسبية المكان» thart لما يحيط بنا من عالم Jumwelt [بالألمانية في الفقرة التي توردها المؤلفة هنا، نقلا عن الترجمة الإنجليزية التي تورد بياناتها في ثبت المصادر برمز BN، مما يوحي بأنها كذلك في الأصل الفرنسي أيضا.](6)، خريطة ستختلف من حيث الوظيفة، تبعًا لأفعالنا واحتياجاتنا... في النشاط الطبيعي المتكّبُف على ما يُرام، تَعرض الأشياء «المقدّر تحققها» Objects 'to be realized' أنفسها على أنها بحاجة إلى التحقق بطرق بعينها In specific ways المتكار رغباتنا واحتياجاتنا وأنشطتنا، يبدو كله حافلا بدروبٌ عسيرة وضيقة؛ تؤدي إلى هذه وتلك من الغايات المُحدّدة... هنا وهناك، توجد بدروبٌ عسيرة وضيقة؛ تؤدي إلى هذه وتلك من الغايات المُحدّدة... هنا وهناك، توجد وضيقة؛ تؤدي إلى هذه وتلك من الغايات المُحدّدة... هنا وهناك، توجد وضيقة؛ تؤدي إلى هذه وتلك من الغايات المُحدّدة... هنا وهناك، توجد وضيقة؛ تؤدي إلى هذه وتلك من الغايات المُحدّدة... هنا وهناك، توجد وضيقة؛ تؤدي إلى هذه وتلك من الغايات المُحدّدة... هنا وهناك، توجد وضيقة؛ تؤدي إلى هذه وتلك من الغايات المُحدّدة... هنا وهناك، وخيرات وضيقة؛ تؤدي إلى هذه وتلك من الغايات المُحدّدة... هنا وهناك،

هذا يوحى بمقارنة الحياة/ المكان بـ إحدى تلك الموائد المثبتة فيها دبابيس، حيث يمكن لمن يسقط عملة في شق، أن يُطلق حركة كرات صغيرة تأخذ في الدوران: توجد ممرات تحدها أَسُوجَة من الدبابيس، وثقوب حفرت حيث تتقاطع الممرات ببعضها البعض». يقول سارتر إن اهذا العالم عسير». وعسر العالم المناك في الخارج، في العالم: إنه صفةٌ للعالم، أتيحت للإدراك (تماما مثلما تكون الممرات إلى الأهداف الممكنة، هي الإمكانيات ذاتها ومتطلّبات الأشياء: كتب ينبغي أن تُقرأ، وأحذية ينبغي تركيب نعال جديدة لها... إلخ.). (STE ص 61-63).

إن بحثا شاملا لبيان سارتر للانفعالات، هو خارج نطاق مؤلَّفنا هذا. لكن من الواضح

أن بيانه هذا الانفعالات، هو بالتحديد مَدينٌ على نحو بالغ لبحوث لِفين في الصراع وفي السلوك البديل: يقتطف سارتر بغزارة (STE ص 41-41) من عرض جيوم للموقف التجريبي للصراع وفقا لِلِفين، بما فيه من بعض رسوم لِفين البيانية للموجِّهات. (يُنظر الشكل).

رسمٌ بيانٌ القُوسُهات: مُستندًّا من عمل كورت لِفين



A vector diagram of a conflict situation, derived from K. Lewin

قوام بيان سارتر للانفعالات هو أن هذا الانفعال وذاك تحويلٌ للعالم النسبى المكان، نستحضره عندما تصير هذه الممرات بالغة العسر: "كل السبل مسدودة، وبالرغم فإن علينا أن نقوم بفعل. عندئذ فنحن نسعى إلى تغيير العالم، أى أننا نعيشه من خلال العلاقات بين الأشياء وإمكانياتها التى لا تحكمها عمليات جبرية Deterministic processes بل السحر.» (3TE ص 63). ويذكر سارتر قصة «العنب المر» كـ«نمط أصلى» بل السحر.» (3TE للنفعالى، الذى نسيكون انفعالا إن كان الموقف أشد عسرا وكان «السلوك المتذرع بأي وسيلة كانت»، أشد جدينة (3TE ص 66): «الملهاة الصغيرة التى أوديها، حين تُظلّنى الكرمة وأعنابها (حيث أُضفى على الثمار تلك الصفة: كونها «فجة بأكثر مما يطاق»، تصلح كبديل للفعل الذى لا أقدر على إنجازه. لقد عرضت الأعناب نفسها بداية باعتبارها «جاهزة للقطاف». بيد أن هذه الصفة الجذابة، سرعان ما تصير غير فضحتملة؛ متى اتضح أنه لا يمكن تفعيل الاحتمالية التى افتُرض أن الأعناب تُنبئ بها. وبدوره يصير التوتر الكريه دافعا لرؤية صفة أخرى فى ذلك العنب: كونه «فجًا بأكثر مما يطاق»، مما سيفض النزاع ويضع نهاية للتوتر.» (3TE ص 56-6).

موضع الأشياء في الحياة/الكان

إن كانت الحياة/ المكان نسبية المكان، فإن الموقع المكانى للأشياء فى الحياة/ المكان يُتاح بالمثل (على نحو نسبى المكان) Hodologically. وفقا لسارتر فإن «الأشياء تنكشف لنا فى قلب مُركّب من النفعية، هى فيه تحتل موضعا مُقرَّرًا. ليس هذا الموضع مُحدَّدًا بإحداثياتِ مكانية [أو فراغية، بالمعنى الإقليدى] خالصة، بل بصلته

بمحاور ذات دلالة عملية: «الكوب يحتل موقفًا على المنضدة الصغيرة.» هذا يعنى أن علينا أن نحاذر من الإضرار بالكوب إن حرَّكنا المنضدة. كيس التبغ موضوع على رف المدفأة. هذا يعنى أننا يجب أن نُخلِى مسافة ثلاث ياردات، إذا أردنا أن نمضى من الغليون إلى التبغ امتجنبين بعض العقبات. (BN ص 321).

قد لا يكون ما يعنيه سارتر، واضحا تمام الوضوح! قد نتوقع أن يكون ذكر «المحاور» مستتبعًا ذكر الأبعاد المكانية، أى الطول والعرض والعمق. ولنا عندئذ أن نتوقع كون المحاورذات الدلالة العملية أبعادا مكانية هى – بمعنى ما – مُركّزة على البدن: «أعلى من البدن « و»أدنى من البدن « و»أقرب إلى البدن « و»أبعد عن البدن « و»إلى يسار البدن « و»إلى يمين البدن « ... إلخ. تحديدُ وضع شيء ما فى صلته بهذه المحاور، يبدو أنه تحديد موضعه؛ مثلما فى قولنا: «هناك... إلى اليسار... أبعد قليلا من المنضدة» على سبيل المثال. إلا أن سارتر يبدو أنه يمضى إلى ما يتجاوز هذا! هو يُعَرَّف مكان الواحد من الأشياء على نحو نسبى المكان: من حيث السبل الاحتمالية إلى الشيء، ومن حيث ما يكتنف تلك السبل من صعوبات ومن عقبات. لإدراك ما يبرّر هذا، قد يكون من المفيد النظر بمزيد من التدقيق فى المحاور ذاتها. وهو ما يكرس له مرلوبونتى جهدا استغرق الكثير، وملاحظاته قد تفيد فى إيضاح معنى القول إن البدن المُعاش هو مركز الحياة/ المكان.

في هذا المقام سأركز أساسا على تعرُّض مرلوبونتي لما هو «أعلى» وما هو «أدنى». هذا المحور: «أعلى/ أدنى»، محورٌ أساسيٌ للحياة/ المكان؛ إن غاب نضلٌ الا تجاه، حرفيا ومجازا! ولنا هنا أن نضرب مَثَلا بتعبيرات من قبيل «لا أدرى أين الطريق إلى أعلى»، أو «كل شيء مبعثر مضطرب»، أو «حياتي قد قُلبت رأسا على عقب». ومرلوبونتي يستخدم منهجه الأثير في الإتيان بما هو «غير مرثى لأنه مألوف»، أى بأحوال يكون الأشخاص فيها «غافلين (بمعنى الكلمة) عن وجهة ما هو أعلى»، وهي أحوالٌ أنشئت عمدا على سبيل التجربة شبه المعملية. ويعيد مرلوبونتي وصف التجارب الشهيرة التي أجراها عالم النفس الاستبطاني جورج مالكولم ستراتون – بدءا من نهاية القرن التاسع عشر مرتها يسمّى بالعوينات المعكوسة، وكذلك تجارب عالم النفس الجشطلتي ماكس فرتهايم بحجرة لا يستطيع الشخص موضع التجربة الإبصار داخلها إلا من خلال مرآة متكس فيها المرثيات بزاوية خمس وأربعين درجة. في نظر الأشخاص الذين وضعهم

ستراتون موضع التجربة، «يبدو المشهد بأكمله أوَّلا غير واقعى ومقلوبا رأسا على عقب، كما «يكون الشعور بالبدن كأنه فى وضع غير طبيعى»، والأفعال تخطئ أهدافها. وبالتدريج... فى ظرف بضعة أيام، «يبدأ البدن شيئا فشيئا فى تصويب ذاته»؛ و «يتزايد ما للأشياء من مرأى «الحقيقة». و الأفعال التى كانت من قبل خليقة بأن تُضلَّل، تمضى عندئذ إلى أهدافها بلا خطأ. وفى نهاية التجربة، عندما تُخلع العوينات، لا تبدو الأشياء معكوسة بل «غريبة»، وتنعكس ردود أفعال الحركة: يمد الشخص موضع التجربة يده اليمنى ليتناول بها ما كان ينبغى أن يتناوله بيده اليسرى. (PP ص 244–245). وفى حالة الأشخاص الذين جعلهم فرتهايمر موضع تجاربه، يجرى التحوُّل بسرعة أشد كثيرا: فهم أوَّلا يرون الحجرة «بميل» Slantwise: الشخص السائر فيها يبدو مائلا كثيرا: فهم أوَّلا يرون الحجرة «بميل» Slantwise: الشخص السائر فيها يبدو مائلا معدودة يطرأ تغيير مفاجئ: يصير رأسيًّا كلُّ شيء: الحوائط، والشخص السائر داخل الحجرة، والخط الذي به تسقط قطعة الورق المُقوَّى. (PP ص 284).

في بحث مرلوبونتي لهذه التجارب، يعتمد هو اعتمادا أساسيا على تعبيراته اللغوية التي اعتاد استخدامها... تلك التعبيرات التي من قبيل «الإقامة» [بمعنى السُكنَى أو القُطُون] Inhabiting، والتعديل؛ Gearing: أن يتم توجيه العالم، معناه أن يقيم به المرء وأن يتم تعديل بدنه – بدن المرء – تبعًا للعالم. في دراسة فرتهايمر «تعرض المرآة في البداية الشخص في حجرة مائلة على نحو مختلف، مما يعنى أن الشخص ليس على ألفة بالأدوات التي تحويها الحجرة: هو لا يقيم بتلك الحجرة.» (PP ص 250). «في بداية تجربة ستراتون، يبدو المجال المرئي معكوسا وغير حقيقي معًا، لأن الشخص لا يعيش فيه؛ وليس مُعدًّلا تبعًا له.» (PP ص 125). ألفة المرء بحجرة أو معيشته فيها، هي أن يقيم بها، أي أن يتم استدعاء أحوال المرء المعقادة بفعل مقابلات للأشياء التي في الحجرة، وتتم استجابة تلك الأشياء على النحو الذي يتوقعه المرء. هذا هو المعنيُّ بتعديل بدن المرء تبعًا للعالم. في بداية تلك التجارب، كانت أداةٌ مثل الكوب أو القلم بعذا لا تستدعى الأفعال المعتادة من رفع للكوب أو كتابة بالقلم، وجهود المرء للقيام بهذا الفعل أو ذاك ينتج عنها سكب ما في داخل الكوب أو إسقاط القلم. وبعد بعض الوقت الفعل أو ذاك ينتج عنها سكب ما في داخل الكوب أو إسقاط القلم. وبعد بعض الوقت – أي عدة أيام في حالة تجربة ستراتون، وبضع دقائق في حالة تجربة فرتهايمر – أتطلًب

«تملّكًا ما للعالم بواسطة بدنى، تعديلا ما لبدنى تبعًا للعالم... يقدم لى إدراكى عرضًا... مفصّلا بأقصى قدر ممكن، وكذلك... تتلقى مقاصدى الحركية من العالم - إذ تتضح هذه المقاصد - ما تتوقعه من استجابات. (PP ص 250).

كذلك نجد لدى مرلوبونتى بحثا مطوّلا لما يصفه بـ الدراك العمق، أى الإدراك عبر كُلِّ من بُعدى الأقرب، والأبعد، وفي رأيه – على عكس المُعتقد السائد – أن الشخص الماثل على مسافة أبعد، لا يبدو أصغر حجما ما لم يُعدِّل المرء التجربة بأكملها بفعل عزل ذلك الشخص، على سبيل المثال بالتحديق فيه عبر أنبوبة أو ثقب في شاشة (يُنظر كذلك 1970 KÖhler 1970: هوامش ص 71). هوالا فإن الشخص الماثل على مسافة أبعد، ليس أصغر حجما، بل ولا مماثلا في الحجم... إنه نفس الشخص مرئيًا من مسافة أبعد، ليس أصغر حجما، بل ولا مماثلا في الحجم... إنه نفس الشخص مرئيًا من مسافة أبعد، يا ليم أن أنبت عليه عيني – بنودًا أشد هو هيئة أقل قابلية للتمييز بكثير، وأنه يمثل – مما أستطيع أن أثبت عليه عيني – بنودًا أشد استعصاءً على التعرُّف، وأن دقة كونه مُعدًّلا تبعًا لقواى الاستكشافية، هي أقل... بُعد المسافة لا يُعبِّر إلا عن كون الشيء آخذا في الانزلاق بعيدا عن قبضة إبصارنا.» (PP).

مِن ثُمَّ فإن ابتعاد ما هو مرثى، هو نقصٌ فى دِقَّة كونه مُعدَّلا تبعًا لقواى الفاعلة والاستكشافية. ويضيف لفين ملاحظة مثيرة للاهتمام عن المسافة النسبية المكان Hodological distance: إنه يستحدث فكرة «الموقف التقريبي»، حيث يكون الشيء المرغوب مجرّد بعيد عن التناول؛ مما تكون له - كما يرصد لفين - «دلالة واضحة على نحو خاص.» (1935 Levin على 8). وفي هذا السياق قد يكون المثل الذي ضربه سارتر بـ«العنب البالغ الفجاجة» نموذجا، ذلك أن أهمية الفارق بين «ما هو في المتناول» و«ما هو مجرّد بعيد عن التناول»، هي أقل بكثير من أهميته في المكان المعروفة أبعاده. كذلك فإن كنتُ أقود دراجةً لكي أَلقَي بيير في القرية المجاورة، فقد تبدو لي المسافة قصيرةً نسبيا. لكن «فلتعطب إحدى عجلتي دراجتي، وبغتة ستتغيّر المسافة التي بين المدينة التالية وبيني: عندئذ هي مسافة تُحسب بخطوات الأقدام لا بدؤرات العجلات.» (BN ص 505).

الوجهة نسبية المكان أيضا: في المواقف التي تتطلب التفافا حول حاجز من أجل

بلوغ هدف ما ، أو تلك التى تتطلب إحضار أداة أو طلب معونة ، يمكن أن نلحظ تمييزا بين «الوجهة البدنية»: فرغم أن الشخص قد بين «الوجهة البدنية»: فرغم أن الشخص قد استدار ببدنه بعيدا عن الهدف، فإنه لا يزال يقترب منه على نحو نسبى المكان (Levin استدار ببدنه بعيدا عن الهدف، فإنه لا يزال يقترب منه على نحو نسبى المكان (1935 من هذه الزاوية، فإن «علم الحساب العادى يبدو كحالة منفردة، تُميِّزها بساطتها»: على سبيل المثال حالة عدم تطلُّب الطريق بين نقطتين أى التفافات حول أى عقبات (Guillaume 1937).

مِن ثُمَّ فإن تلك التى سمّاها سارتر «محاور الدلالة العملية»، هى جوهريًا نسبيةُ المكان: إذا كانت أبعادٌ كتللك التى هى «أعلى» و»أسفل» و «أقرب» و «أبعد»، تشير أساسا إلى تعديل أبداننا تبعًا للمُقابلات التى فى العالم، إذن فإن تفسيرات سارتر التى هى «نسبية المكان» Hodological لموضع الأشياء فى صلتها بتلك المحاور تبدو صائبة تماما. وفى الوقت ذاته نتمكن نحن من أن نرى بمزيد من الوضوح ما يعنيه كون البدن مركز الحياة/ المكان (7).

موضع الأشياء في الحياة/الكان

إن توصيفات سارتر – فى مُوْلَفه «الوجود والعدم» – للمكان النسبى وللبدن المُعاش، تتشابك ببحث فى الإدواك وموضوعاته. أولا يدفع سارتر – مثله مثل علماء نفس الجشطلت ومرلوبونتى – برأى مناهض لمفهوم للإدراك... مفهوم يركز على فكرة الأحاسيس – أو الانطباعات – الذرّية التي تسببها مُنبّهات ذرّية(8). وثانيا يثبت هو أن ما ندركه، لا هو إحساس ولا هو مُنبّه ذرَّى، بل ما سمّاه علماء نفس الجشطلت وكلا معزولا» A segregated whole ، وما سمّاه سارتر: «هذا» (This بخلفية ومن منظور، ومن ثمّ بلقق داخلية وخارجية (الفصل الثالث من هذا الكتاب). ثالثا يثبت هو أن هذه «الأطروحات» تشير إلى الأفعال الممكنة: هي ما يسميه هيدجر «جاهزة في المتناول» Ready-to-hand. ومن ثمّ فإن الأشياء التي نُحدِّد موضعها إدراكيًّا في صلتها بمحاور الدلالة العملية، هي ذاتها عمَلية... هي تعني إمكانيات للفعل. وبناء عليه فإن مجالى الإدراك والفعل مرتبطان داخليا. سننظر في كل من هذه المراحل بمزيد من التفصيل.

نقد مفاهيم الأحاسيس الاستبطانية والمنبهات السلوكية

نصب علماء نفس الجشطلت من أنفسهم معارضين لعلم النفس الاستبطاني الذي كان شائعا في ذلك الزمان، والذي ساد التحمَّسُ له المؤلَّفاتِ الأكاديمية التي قرأها سارتر ومرلوبونتي في فترة الدراسة (9). وفي نفس الوقت كان علماً ونفس الجشطلت يعارضون السلوكية، التي ارتأوا أنها تُشاطر الاستبطانية ما يفوق بكثير أيا مما يوافق السلوكيون على الإقرار به. كانت الاستبطانية صورة من التجريبية، ومساندوها توّاقين إلى بحث الخبرة الحسية مع الاحتفاظ بالحق في إطلاق صفة «العلمية» على بحوثهم تلك (يُراجع بهذا الشأن السلوكيون المعاصرون). وقد باشر السلوكيون عملهم عن افتراض قوامه أن الإحساس الموضعي يتوقف على المُنبّه الموضعي» (1970 KÖhler من في العالم، وهذا أن الأحاسيس الخالصة تكون مسبّباتها مجرد صفات ذريّة للأشياء التي في العالم، وهذا بواسطة شبكية العين على سبيل المثال، وحيث ينبغي فهم الأحاسيس الخالصة غير متأثرة بسياقها ولا بصلاتها بالصفات الأخرى، وينبغي فهم الأحاسيس الخالصة في ما على هذا النحو، «لا تعدو كونها النصف الأول من باعتبارها مُنحني استجابة العاطفية. وفقا لرأى كوهلر فإن الأحاسيس إذ تُفهم على هذا النحو، «لا تعدو كونها النصف الأول من المنحني استجابة بالفعل من نفس النقطة.

وقد ألح الاستبطانيون على الحاجة إلى تدريب خاصٌ في سبيل بلوغ «المادة الحسية المُجَرَّدة»، بتحرّر مما يحيط بها من دلالة ومن مُكتسبات التعليم. كما ألحوا على الشروط المخاصة للملاحظة، من أجل استبعاد آثار السياق المُسبَّبة للخلط. وعلى هذا الأساس ألحوا على أننا لا نوى على وجه الدقة كتابا [كمثال على ما نراه من أشياء] «بما أن هذا المصطلح [الكتاب] مقترن بمعرفة فئة بعينها من الأشياء (KÖhler ص 69). وكذلك فإن الطبق الدائرى الموضوع على المائدة ضمن ما رُتَّب فوقها، لا يبدو دائريا – مثلما يمكن أن يقول مُلاحظٌ غير مُدرَّب – بل بيضاويًا («ما أن نفكر في إسقاط الصورة على شبكية العين فسينبغي علينا أن نقر بأن هذا صحيح»)، ونستطيع من جديد إدراك شكل الطبق الحسى الحقيقي، بالنظر إليه من خلال ثقب في شاشة: «بشيء من التدريب...

يستطيع أيَّ من الناس رؤية هذه الوقائع الحسية الحقيقية، وحتى بدون شاشة، على أن يُتخَّذ المسلكُ الصائب: مسلكُ الاستبطان، (KÖhler 1970 ص 73–77). لماذا يُتخَّذ المسلكُ الصائب: مسلكُ الاستبطان، (لانها هي ما يتاذّي الاستبطاني إلى توقعه بحكم نظريته: تُعدُّ هذه هي الوقائع الحسية الحقيقية؟ لأنها هي ما يتاذّي الاستبطاني إلى توقعه بحكم نظريته من البديهي أن نوعًا بعينه من التجربة يتخذ قيمة أرفع من تلك التي لنوع غيره... [لأن ك م.] من التجارب ما يتفق مع ما يجعل المُنبّة الخارجي المرء يتوقعه، على حين لا يكون غيرها على نفس النحو. (KÖhler 1970 ص 92). هكذا – وبإتقان – يعرض كوهلر الاستبطانية كنتاج للتحيز الفكري، مُظهرًا انحراف التفكير المنطلق من نظرية في ما ينبغي أن تكون عليه خبرتنا الإدراكية؛ إذ يُفسِّر أي تعارض بين ما نتكهن به وتجربتنا الإدراكية الفعلية بأنه قعدم تدريب أو قحيرة مصدرها السياق الحسى أو قعدوي مصدرُها المعرفة أو التعليم السياق المعرفة أو التعليم المعرفة أو المعرفة أو

سارتر هو الآخر يستهين بمفهوم الحس. إنه يصف التطوَّع للاشتراك في مختلف التجارب، المفترَض أن يكون القائمون بها من بين علماء النفس ذوى التكوين الاستبطاني ذاك: «وجدت نفسى بغتة في معمل لمحت فيه شاشة تكاد أن تكون مضيئة... وفي وقت ما سألني قائمٌ بالتجربة تنقصه الكفّاءة عما «إن كان إحساسي بالضوء أقوى أم أضعف، أشدَّ أم أقلَّ»... وما كان ممكنا أن تكون لعبارته أى دلالة لدى، إن لم أكن منذ زمن قد تعلمت أن أستخدم تعبير «الإحساس بالضوء» بشأن الضوء الموضوعي؛ على نحو ما يظهر لى في العالم في لحظة بعينها.» (BN ص 311. والتشديد على الكلمات من عندى أنا.

إلا أن هذا ليس ما تخيل القائم بالتجربة أنه يستفسر عنه بطرحه هذا السؤال: لقد اعتبر نفسه مستفسرا عن وصف لشيء ذاتي... «إحساس خالص»: «يُعرَّف بما يحدثه المنبه فينا من فعل، عبر وساطة العضو الحسى [العين في هذه الحالة].» (BN ص 312). والأسوأ من هذا بعد، أن القائم بالتجربة لا يعنى بكلمة «ذاتي» ما ينبغى أن تعنيه: أي «المنتمى إلى الذات»... الموجود في العالم، بل يعنى أن الأحساس شيء ساكن سلبي يتلازم في مجال اختُلق لغرض اسمه «الذهن» (يُنظر BN ص 313-314). وينتهى سارتر إلى رأيه في أن الإحساس متى فُهم على هذا النحو، فإنه «وهمٌ خالص، لا علاقة له بأيٌ مما أخبُره في نفسى أو بشأن الآخر.» (BN ص 314). إن «هذا المفهوم هجينٌ بين الذاتي

والموضوعي... وجودٌ مُخلَّط A bastard existence ... بعضٌ من أحلام اليقظة لدى عالِم النفس. BN ص 315، ويُنظر كذلك PP: المقدمة والفصل الأول). ادراك الكلَّنات المعزولة

إن كنا لا ندرك الأحاسيس الخالصة، أو مجرد الصفات الذرّية التي تبعث المنبهات الموضعية في شبكية العين، والتي يُفترض أنها تسبب هذه الأحاسيس؛ فما هو إذن الذي ندركه؟ لفهم الإدراك علينا أن نُقرّ منذ البداية بأننا «في حَضرة العالم والأشياء... كل ما أدركه أنا هو خُضرة غلاف الدفتر هذا وهذه الأوراق، وليس الإحساس باللون الأخضر إطلاقا.» (BN 315). غير أن خضرة غلاف الدفتر لا يجوز أن تُفهم هي نفسها كصفة معزولة... ذرّيّة، ولا هو بالجائز أن يُفهم غلاف الدفتر نفسه كشيء معزول. الفنومنولوجيون يعتنقون بكل جوانحهم كثيرا من المفاهيم التي وصف بها الجشطلتيون خبرتنا الإدراكية: مفهوم «المجال»، ومفهوم «الكل المعزول» (وهو الذي تعبِّر عنه في اللغة الألمانية كلمة «جشطلت Gestalt للإشارة إلى المفرد، و Gestalten للإشارة إلى الجمع): حيث اتنتمي محتويات مساحات بعينها [في المجال البصري ك.م.] إلى بعضها البعض»، كوحدات مُحدَّدة تُقصى عنها المحيطات بها. " (KÖhler 1970 ص 137)، ومفهوم «الشكل/الخلفية»: الأشياء في المجال الإدراكي مُفصَّلة عبر أشكال، أي كليّاتٍ معزولة، تحفُّ بكل منها خلفيةٌ أقل وضوحا وتفصيلا من الشكل (Koffka 1935 هوامش ص 185)، ومفهوم «مختلف المستديمات، Various constancies": تلك التي للحجم وللشكل وللون... إلخ. بحيث أن الشخص الذي على مبعدة، يبدو تقريبا بنفس الحجم الذي كان يبدو عليه عندما كان أقرب (KÖhler 1970 هوامش ص 71)(10).

إن مفاهيم من قبيل «الشكل/ الخلفية» والكل المعزول»، والتي تم توصُّل علماء نفس الجشطلت إليها عن طريق تجريبي، تتوافق مع تحليلات هوسرل الآفاق موضوعات الإدراك، والتي تم التوصُّل إليها عبر التأمل الفنومنولوجي (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب). وبما أن التأمل الفنومنولوجي يُتيح ماهيات أو معانى، فإن الفنومنولوجيين يشدِّدون (ويُراجع بهذا الشأن الجشطلتيون أنفسهم) على أن هذه الملامح الجشطلتية ليست مجرد ملامع طارئة، كما يمكن أن يتقفق أن نظن: «قواعد الظهور هذه... هي

شديدة الموضوعية ومستمدة من طبيعة الأشياء.» (BN ص 317). على هذا النحوينبؤنا سارتر بأن «الكشف» الإدراكي لشيء ما «يعني التكوين التكميلي لخلفية غير مُميَّزة، هي المجال الإدراكي. إذن فإن البنية الشكلية لهذه العلاقة بين الشكل والخلفية... هذه البنية ضرورية. بالاختصار إن وجود مجال بصرى أو ملموس أو سمعي هو ضرورة.» (BN ص 316): إنه «ذلك الذي بدونه لا يمكن أن يقال عن ظاهرة إنها في الإدراك على الإطلاق.» (مرلوبونتي في PP ص 4). وكذلك في إن أيًّا من الأشياء ينبغي دائما أن يظهر لي باكمله دهمة واحدة – ما أراه هو المُكتبوالمحبرة والكوب... هذا المظهر يتخذ دائما موضعا في منظور بعينه يُعبَّر عن علاقاته بالعالم كخلفية وبالأشياء الأخرى التي أشير إلى كلُّ منها بلفظ»هذا».» (BN ص 317).

ما يظل مفروضا توضيحه، هو معنى أنه دمن وجهة النظر هذه يستحيل التمييز بين الفعل والإدراك. (BN ص 323).

الكلِّيات المعزولة وإمكانيات الفعل

ليست الدعوى مجرد كون الإدراك فاعلا... بأن الإدراك ليس مجرد التلقى السلبى البيانات حسية من المجال المحيط، ومهما كان هذا صحيحا. ولا هى أن الإدراك هو الفعل: فلسيكون هذا هراءً! بل على العكس، لايتم عرض الفعل باعتباره الكفاءة المستقبلة التى تفوق الـمُدرَك الخالص المُجرَّد وتتجاوزه، في حين أن الـمُدرك لاينكشف لى كحضور مشترك (BN) (Co-presence) ص 322). إنما الدعوى هى بأن الإدراك لا ينكشف إلا في مشروعات الفعل ومن خلالها»: الشيء الممدرك يشير حتى إن كان في الحاضر، صوب المستقبل... صوْب إمكانيات لأفعال مستقبلة: «الشيء الممدرك مليء بالوعود... كلُّ من خواصه التي يعد بكشفها لي... يستدعى المستقبل.» ومن مليء بالوعود... كلُّ من خواصه التي يعد بكشفها لي... يستدعى المستقبل.» ومن مليء بالوعود... كلُّ من خواصه التي يعد بكشفها لي... يستدعى المستقبل.» ومن الميء بالوعود... كلُّ من خواصه التي يعد بكشفها لي... يستدعى المستقبل. ومن أن أملك بالكوب السفلى المعود بدوره والذي يدل عليه كل شيء ولكنني لا أبصره. وإذا أردت أن أرى من مقبضه وأقلبه رأسا على عقب.»

مِن ثُمَّ فالقول إن السطح السفلي للكوب مُستذَلَّ عليه أفقيا من (بنَي أخرى للكوب)، هو القول إن تلك البني الأخرى تدل على فعل قلب الكوب رأسا على عقب (كما سيهيًّئ

الفعل الكوب لى بأفضل ما يمكن. ا BN ص 322).

حتى هذا المثل البسيط يعود بنا إلى فكرة كون «الأشياء تنكشف لنا في قلب مُركّب من النفعية A complex of instrumentality. كان لفين قد تال إن الأشياء تُعرَّف بواسطة ما لها من «إمكانياتِ وظيفية، Functional possibilities: «السُلّم شيء يستطيع المرء (بل ولا يستطيع) صعوده وهبوطه، أو شيء تسلُّقه المرء أمس للمرة الأولى. ٩ (Levin 1935 ص 77). إنها أشياء قد تُعين كوسائل لبلوغ الأشياء المرغوبة: قد يُعين السلم في بلوغ الدمية التي بأعلى، أو للهرب من الزائر المُنفِّر (يُنظر Levin 1935 ص 102). ومِن ثُمَّ يكتسب الواحد من الأشياء تلك، مُقابلا إيجابيا. وكما رأينا فإن سارتر قد وحَّد بين المكان النسبي وما اختار له هيدجر - من مفردات لغته [الألمانية] - صفة Umwelt ، التي تُترجم عادة بالمجال، Environment في اللغة الإنجليزية . ومن خلال تحليل هيدجر لما يسميه «المجالية» Environmentality يجيء استحداثه لتمييز بين «مجرد الشيء» و«التهيُّو» الذي نلقاه في «تعاملاتنا المنشغلة» (BT ص 68). «نوع ألوجود الذي يملكه التهيؤ - والذي فيه يتبدّى على أكمل ما يحقّ له - يمكن أن نسميه «مُهيّاً للتناول».» (BT ص 69)، وهو تعبير يقابل به هيدجر مجرد «الحضور في الـمُتناول». وأشهر ما يضرب به هيدجر مثلا - على التهيئة للتناول - من الأشياء المهيئة، هو المطرقة (على سبيل المثال في BT هوامش ص 69)، إذ تشير هذه في لغة هيدجر إلى تثبيت المسامير؛ أي أنها «قابلة للاستخدام من أجل» ذاك (BT ص 78). ومن الواضح أن كلا من هيدجر ولِفين يخطر على بال سارتر وهو يكتب قائلا إنه في «الوعى المتأمِّل على نحو خالص: «لن تشير المطرقة إلى المسامير بل ستكون بجوارها؛ بالإضافة فإن كلمة «بجوار» تفقد كل معنى إن لم تكن تُوَضِّح دربًا يمضى من المطرقة إلى المسمار ويجب توضيحه. المكان الذي ينكشف لي أصلا هو مكان نسبى: إنه حافل بدروب وشوارع؛ هو نفعيٌّ وهو موضع الأدوات.» (BN ص 321-322).

خواص الأشياء تنكشف كـ (إمكانيات، وضروبٍ من الغياب، ووجوه للنفع)، وتعبَّر عنها على أكمل وجه تلك الصيغ اللغوية - من قبيل المبنى للمجهول - التى يولع بها سارتر إلى أيَّما حد: (المسمار يجب أن (يُثَبّت) بهذه الطريقة أو تلك، والمطرقة يجب أن تُمك من مقبضها).) (BN ص 322).

قد يصح الاحتجاج بأن هذه الصورة للمجال «الإدراكي ذي النفعية»، لا تأخذ في الاعتبار بما فيه الكفاية ما سمَّاه الفيلسوف جاستون باشلار «مُعامِل الشدَّة» في الأشياء The 'coefficient of adversity' in things)، أي الطرق التي يقاوم بها العالم مشروعاتنا النفعية أو يتهدَّدها: «يتضح أن لسان القفل أكبر مما ينبغي لإيلاجه في الحلقة الـمُعدَّة له، والقاعدة مُرْهَفةٌ بأكثر مما ينبغي لكي تحتمل ثقل ما أبغِي تنصيبه فوقها... العاصفة والبرودة تهددان المحصول، والآفات تهدد الثمار. " BN ص 324-325). من قبل بزمن كان سارتر قد أقرَّ سلفًا بأن «هذا العالم عسير.» (STE ص 62). ورَدُّ سارتر على الاحتجاج المُلهَم من باشلار، هو أن «الانتفاعية أوَّليَّة: إنما يكون إظهار الأشياء لمقاومتها ولشدتها، في علاقةٍ بـمُركّب نفعي أصلي.» (BN ص 325). نفس المفاهيم التي لتعبيرات من قبيل «أكبر مما ينبغي) و "مرهفة باكثر مما ينبغي، و «متوعدة»، ليس لها معنى سوى في سياق مشروع ما: إيلاج لسان القفل أو تنصيب ثقل أو حصاد المحاصيل السليمة. هذا - كما سنرى لاحقا (في الفصل الثامن من هذا الكتاب) - خيط أساسى في بحث سارتر للحرية: سنجده يلح على أن المعامل الشدة في الأشياء لا يمكن أن يُتَّخذ حجةً ضد حريتنا، فإنما هو بواسطتنا - أي بالتحديد الأوَّلي لغاية ما - ينتُج ما ينتج من معامل الشدة هذا.) (BN ص 482). بل إن امعامل الشدة، وسِمَتُه كعَقَبَة... لا غني عنهما لوجود أي حرية. ١ (BN ص 484).

هذه المفاهيم للمكان النسبى وللموقع النسبى المكان وللإدراك، هى مرتبطة داخليا بالفعل؛ ومِن ثُمَّ مركزية لا لفهم البدن المُعاش والانفعال ولاستيعاب مفهوم سارتر للحرية فحسب، بل ولها كذلك دور تؤديه فى بحثه للآخرين وللذاتية المتبادلة، على نحو ما سنرى فى الفصل القادم.

هوامش الفصل السادس:

1 - إذا كان هذا الفصل تاريخيا وتفسيريا بأكثر من الفصول الأخرى بعض الشيء، فإنما لأن الخلفية الجشطلتية لتوصيفات سارتر الفنومنولوجية، قليلا ما يلقى عليها الشُّرّاح ضوءا. يُوجع كذلك إلى مقدمة الكتاب.

2 - هذا المصطلح، استحدثه كورت لِفِين في سنة 1934، في مقال له بعنوان Richtungsbegriff in der Psychologie [بالأليمانية] في العدّد التاسع عشر (أو XIX) من دورية Psychologische Forschung ص 249–299. وهو مقالٌ وصفه [عالم النفسّ القرنسي] بول جيوم بأنه «بالغ الغرابة» (Guillaume 1937 ص .(140

3 - دهذا التفهُّم للوسيلة باعتبارها السبيل الممكن الوحيد لبلوغ الغاية،. يمكن أن يُتَّخذ له عنوانٌ آخر ، هو «الرؤية العملية لجبرية العالم؛ STE) The pragmatic intuition of the determinism of the world ص .(62

4 - مصطلح «المُقَابِل؛ Valence يقابل [في الإنجليزية] ذلك الذي يستخدمه كورت لِفِن، وهو Aufforderungscharakter [في الألمانية] ، والذي يقابله - بمزيد من المحرُّفيَّة - عالم النفس [الأمريكي] جيمس جيروم جيبسون المتأثر بمدرسة الجشطلت، بمصطلح «القابلية» Affordance [في الإنجليزية].

5 - في زمانه كان بول جيوم أبرز علماء النفس الفرنسيين المنتمين إلى مدرسة الجشطلت. وسارتر يقتطف منه بالتفصيل في مؤلَّفه [Esquisse d'une théorie des émotions الصادر سنة 1939، والوارد في ثبت المصادر برمز] STE [اختصارا لـ Sketch for a Theory of the Emotions، وهي ترجمة P. Mairet الصادرة سنة 1962 في لندن: نشر Methuen لمؤلف سارتر هذا] (وحيث ترد مقتطقات سارتر من بول جيوم ني صفحتي 40 و 41). كما أنه واضح أن سارتر كان على بيُّنة من مؤلِّف جيوم الصادر في سنة 1937 [La Psychologie de la forme والوارد في ثبت المصادر برمز] 1937 Guillaume

6 - هذا مصطلحٌ يُنسب إلى هيدجر، وكثيرا ما يترجم بالـ مجال، Environment بالإنجليزية، والذي يمكن كذلك أن يترجم بـ البيئة) . وهو يعني حرفيا «العالم المحيط» أو «العالم من حولنا»، ولكن مسبوقا [في الألمانية] بالبادثة Um التي لا تدل على «المحيط» أو «ما هو حول» فحسب؛ بل و «من أجل» (BT: ملحوظة المترجم في هامش

7 - يستحق الأمر مقابلة هذا البيان الفنومنولوجي، بالبحث الذي قام به - لهذا الموضوع - الفيلسوف التحليلي جون كامبل، وحبيث يرى أننا بالرغم من كون إطار الدلالة المكاني لدينا «أنانيًا» Egocentric، فإننا لا نستطيع فهمه على أنه مُركَّرَ على البدن. لكن أولا فإن كاميل يعدُّ موضوعا مغروغا منه كونَ ﴿إطَّاراتِ الدَّلَالَةِ المُركّزة على البدنِ خلفية لإطارات الدلالة المُركَّرَة على الموضوع (Campbell 1995 ص 10): على سبيل المثال إطار دلالة مُركَّز على صندوق رأسي مَثَلًا ومُعرَّف بـ"محاوره الطبيعية، Its natural axes. وحجر العثرة الرئيسي هنا متى عُدّ الموضوع مفروغًا منه؛ هو أن «العلاقات المكانية بين مختلف أجزاء البلنَّ والتي نحن بحاجة إليها لكي نُكُون تركيبا من المحاور مُركِّزا على البدن، يجب أن تكون هي ذاتها "متاحة بطُرُق أنانية: تُعرضُ قدمٌ على يعين أخرى، أسفل سائر البدن... وهلم جرًّا؟. مِن ثُمَّ فإننا - في رأى كامبل - لا يمكننا أنَّ نعرُّف إطار الدلالة الأناني على نحو غير دائري، باعتباره إطاراً مُركّزا على البدن (Campbell 1995) ص 10-12). على أننا إذا فكرنا في البدن كذات بأكثر منه موضوعا - على الأقل من حيث كونه مركز الحياة/ المكان - وفي المحاور على أنها فمحاور دلالة عملية»، على نحو ما تم توضيحه توا؛ فسيتلاشي كل ما يلقانا من صعوبات.

8 - كذلك فإن من رأى سارتر أن الإدراك الحسى - إذا فهم على هذا النحو - يُقوِّضُ أي إمكانية لفهم الإدراك الحسى كُمُتِيع لنا معرفةً بالعالَم. وإزاء هذا المفهوم للإدراك، يَقُوم سارتر بتسخيفه (أو بالتعبير الفتي [في المنطق الصوري] الماتهوين منه إلى حد اعتباره عبثاء Reductio ad absurdam (باللاتينية)). فأولا التأسيس إحساس، علينا أن نمضى على أساس من واقعية معيَّنة؛ على مُجرى النجرية أن يفترض أن كلا من عيني الذات التيُّ يجرى عليها تجربته وأجهزتُه هو، موجوَّد في العالم؛ أي لَيسوا مجرد تداع لإحساسات. لكن ثانيا ففإنه على مستوى الإحساسات، تختفي كل هذه الواقعية): ما الإحساسات إلا انفعالات الذهن. على الرغم فثالثا دهو الرحساس، ما أتيحه كأساس لمعرفتي بالعالم الخارجي. هذا الإحساس لا يمكن أن يَكُون أساسًا لاتصال حقيقي بالأشياء.» (BN ص 314). ومرلوبونتي منشغل كذلك بمهاجمة دمج الإدراك والحكم، ذلك الدمج الراجع إلى النزعة

- الفكرية Intellectualism التي طالما هاجمها مرلوبونتي .
 - 9 أنا مدينة لأدريان مرفيش بهذه البند الأخير.
- 10 يبدو أن علم نفس الجشطلت لم يعد يتمتع بنفس الحظوة. يوجد مُنظَّرون مُحْدِثون من قبيل جيمس جيروم جيسون، يدينون للجشطلت بديون بالغة. لكن جيسون نفسه يغلب أن يُنظر إليه كهامشي بعض الشيء.
- 11 كان جاستون باشلار شخصية مُبرُّزة في الجيل السابق على جيل سارتر، وإن كثرت لوازمه. كان يكتب عن كل من العلم والشعر بقدر متساو تقريبا، وله إسهامات تقارب الإبداع في كل من التحليل النفسي والفنومنولوجيا.

الفصل السابع **الآخرون**

يفتتح سارتر الفصل الذي كتبه في مؤلّفه «الوجود والعدم» عن وجود الآخرين (BN المتحدد حال من الوعي له (III.I) بتذكيرنا بخبرة مألوفة: الخزى! فيكتب قائلا: « نحن هنا بصدد حال من الوعي له بنية مطابقة لتلك البني التي وصفناها سابقا. إنه الوعي بالذات غير الموضعي، [الوعي] وهذا واعيا بذاته كخزى... بالإضافة فإن بنيته قصدية. إنه إدراك مُخز، إدراك مُخز لشيء؛ وهذا الشيء هو أنا. أنا خزيان مما أنا إياه. لكن... هو في بنيته الأولية خزي أمام شخص ما... أنا خزيان من نفسى كما أبدو للآخر. (BN ص 221-222).

الوعى الذى وصفناه حتى هذا الموضع يمكن أن يُمثّل بيانيا بمجرد حدّين: الذات والموضوع. أما إن كان لنا أن نحاول تمثيل الخزى بيانيا، فبالضرورة ستوجد ثلاثة حدود يتعلق بها الموضوع: الحد الأول هو «أنا» كفاعل [أى بضمير المتكلم] I ، أى الذات في الإدراك الخزيان. والحد الثاني هو «أنا» كمفعول به [أى بضمير المخاطب] Me أى الموضوع في الإدراك الخزيان... ذلك الذي أنا خزيان منه. والحد الثالث هو الآخر: أي الموضوع في الإدراك الخزيان... ذلك الذي أنا خزيان من ثمّ فإن «الخزى إدراك الذات التي أكون أمامها ذلك «الأنا المفعول به» المُخزى. مِن ثمّ فإن «الخزى إدراك متكامل في اتحاده ببعضه البعض، وفي الوقت ذاته ثلاثي الأبعاد: «أنا خزيان من نفسي أمام الآخر». (BN ص 289). هذا النوع المألوف من الخبرة الإنسانية، نوع لا يمكن ان يكون به شكّ في وجود وعي آخر بخلاف وعينا نحن... وعي يتعلق به الموضوع.

لكن تماما مثلما أن الفلاسفة ميّالون إلى طرح أسئلة من قبيل: «كيف أعرف أن العالم المخارجي موجود؟» فكذلك قد يطرحون أسئلة من قبيل: «كيف أعرف أن للآخرين – أى للكائنات الواعية الأخرى – وجودا؟» و "كيف أعرف أن هذه المخلوقات التي أراها حولى ليست جِيفًا متحركة، أو مجرد آلات لا عقول لها؟ قد أكوَّن رأيًا أساسه قياسٌ على ما أمارسُه أنا نفسى من سلوكٍ على سبيل المثال في ساعة غضب: أجد نفسى

ضامًا قبضتى، وأرى فى المرآة وجهى يكتسب احمرارا، وإذن فعندما أرى الآخر يضمُ قبضتيه ووجهه يحمر، أفترض أنه غاضب، ومِن ثَمَّ فإنه هو الآخر ذات. أو قد ألحظ ارتباطات قد تتيح لى أن أتتكهن بسلوكه المستقبل: «تعلمنا الخبرة على سبيل المثال تفسير احمرار الوجه فجأة، كإنذار بلكمات وصيحات غضب.» وقد أفترض على هذا الأساس أن الاحتمال الأغلب لكون الشخص غاضبا، ومِن ثَمَّ كونه ذاتا؛ هو استدلال على أفضل تفسير. إلا أنه يجب أن يكون واضحا أن «هذه العملية لا يمكن أن تتيح لنا سوى معرفة محتملة.» (BN ص 224).

مِن ثُمَّ فإذا عرِّفنا «الأنانة» Solipsism بأنها فكرةٌ مُؤدَّاها أنه ليس مؤكدا أن وعى المرء ليس الوعى الوحيد الموجود، فإن كثيرا من السفن الفلسفية تتخبط فى «صخور الأنانة» (BN ص 223). ولكن الأنانة «مستحيلة»: «لا يوجد أحد يعتنق الأنانة حقا... مقاومتى للأنانة... هى بمثل الحيوية التى بها أثور على كل محاولة للتشكُّك فى الكوجيتو [مقولة ديكارت: «أنا أفكر إذن فأنا موجودة].» (BN ص 250-1 25): «الآخرون يوجدون»، هذا مؤكَّد بمثل كونى «أنا أوجد» مؤكَّدًا. التخبط فى صخور الأنانة، هو من أعراض المخادعة الفلسفية.

يحدُّد سارتر حالين أساسيين فيهما نلاقى الآخرين: كموضوعات وكذوات... إما المنظورًا إليهم، أو الناظرين، وهذا برغم أن سارتر يتعرِّض كذلك للمانحن، كمفعول به المنظورًا إليهم، أو الناظرين، وهذا برغم أن سارتر يتعرِّض كذلك للمانحن، كمفعول به آى بضمير المحاطب] Us وكل ملاقاة هي – احتماليا – حاسمة ومشحونة على طريقتها الخاصة. أما التفكير الفلسفى الذي يؤدى إلى الأنانة فإنه يرتكب خطأين أساسيين: أو لا هو يُشدِّد على البدء بملاقاة «الآخر كموضوع»، وثانيا هو يخطئ في وصف هذه الملاقاة، كلُّ من هذين الخطأين ينجم عن التحيزات الفكرية. والتوصيف الفنومنولوجي الصائب لتجارب الآخرين هذه، يعيننا على تمييز ما أدى بالفلاسفة إلى الأنانة من تحيزات؛ ومهما كان هذا ضد إرادتهم.

حتى هذا الموضع، سنكون قد تناولنا مسألة فلسفية خالصة هى الأنانة: سيكون وجود الذوات الأخرى، قد اتضح أنه مؤكد. غير أن هؤلاء الآخرين الذين نتقاسم معهم العالم بما لا يقبل الشك – والذين نرتبط معهم حقا بعلاقات داخلية – هم فى الوقت ذاته ما يُمثِّل حضورا احتمالي الإزعاج Potentially disturbing! توجد – فيما يتصل

بالآخرين - مشكلات إنسانية بمثلما توجد مشكلات فلسفية خالصة. وبحث سارتر الشهير للعلاقات الملموسة بالآخرين قد يبدو أن معناه حتمية اتجاه مصير العلاقات الشخصية المتبادلة، صوب التحول إلى تفاهة ونزاع. نحن نختتم فصلنا هذا ببحثٍ ما إذا كان هذا الرأى الكثيب صادقا حتمًا.

الأخركموضوع

1.

التوصيف الفنومنولوجي للـ«الآخر كموضوع»

لقد التقينا سلفا بـ١٩لآخر كموضوعه: «بدن الآخر: هذا الموضوع ذو الدلالة... الموضوع الذي له موقع، هو «الآخر كموضوع». (يُنظر BN ص 346)(1). وسارتر يشدُّد على الفوارق الجذرية بين هذه الموضوع والموضوعات الأخرى كاقة(2): ﴿أَنَا في مُنتـزه عام. غير بعيد عني يوجد مُتسَّع أخضر تحدُّه مقاعد مستطيلة. يمر شخص بتلك المقاعد. أنا أرى الشخص. أدركه كموضوع، وفي نفس الوقت أدركه كشخص. ما هي دلالة هذا؟ «إن كان علينا أن نفكر فيه على أنه مجرد دمية متحركة، فإن عليّ أن أدرجه في أيُّ من الفتات التي أدرج فيها عادةً «الأشياء» المكانية/ الزمانية. أي أنَّ عليَّ أنْ أدركه باعتباره «بجانب» المقاعد المستطيلة، على بعد ياردتين وعشرين بوصة من المُتسَّع الأخضر، ضاغطا على الأرض بثقل مُعيَّن... إلخ. وسيكون لصلته بالموضوعات الأخرى طابع الإضافة لا غير: هذا يعني أننى أستطيع أن أجعله يختِفي دون أن تتغير في إدراكي علاقات الموضوعات الأخرى التي حوله بيعضها البعض... وعلى العكس فإن إدراكي إياه كشخص، هو رصد تنظيم على غير مبعدة من الأشياء التي في عالمي المحيط بالموضوع الذي يحظى بإيثاري. من المؤكد أن المتسع الأخضر يظل على بعد ياردتين وعشرين بوصة من الشخص. لكن بدلا من أن يظل حَدّا المسافة بلا دلالة وقابلين للتبادل وطرفين في علاقة تبادلية، فإن المسافة تبدأ في الامتداد من عند الشخص الذي أراه حتى تبلغ المتسع الأخضر: بدلا من تجميع الموضوعات في اتجاهي، يوجد عندئذ توجُّه يفلت منى.» (BN ص 254).

رغم أن «الآخر» هو في هذا المثال موضوع، بفعل كوني أنظر إليه وليس العكس، فإنه يُدرَكُ كموضوع في دلالة، حوله ينتظم العالم: هو (أي بدنه) يُرى كمركز لمجالّبه

هو للإدراك والفعل، والمكان الذى يقطنه هو حياة / مكان... الحيّز الذى يشغله نسبى المكان: مِن ثُمَّ فإن المتسع الأخضر هو أمامه بمعنى أنه ليس «أمام» المقعد المستطيل... الشخص لا المقعد المستطيل، هو الذى يواجه المتسع الأخضر... إلخ. (2). وهذا يعنى أن إزالة الشخص من المشهد ستكون تغييرا فى المشهد على نحو لا تحدثه إزالة المقعد المستطيل منه. الشخص هو «موضوع يحظى بالإيثار». ولأن الشخص هو مركز مجاليه للإدراك والفعل، فإن الموضوعات الأخرى تتجمع حوله على نحو لا تفعله بغيره من الموضوعات المرشوعات المشتطيل على سبيل المثال.

ثُمَّ علينا أن نُقرّ بأن الفقرة الأخيرة في ذلك المقطع من نص سارتر ، بها شيء من الهيستيريا... هيستيريا يزداد عنفوانها في فقرات تالية: فيكون وظهور الشخص في عالَمي هو من عناصر تفشّخ هذا العالم... بغتة ظهر شيءٌ سرق العالَم مني.» (BN ص 255)! إن تفسخ العالم هذا الذي يبدأ أحد عناصره في الظهور، راجع إلى أن الموضوعات التي في المنتزه تتجمع - في إدراكي - حول هذا الرجل المزعج احتماليا إلى أيّما حدا فقبل أن أراه كان ما في المنتزه من موضوعات، يتوجّه إلى ما لى أنا وحدى صلة به. وعلى حد تعبير رالف وليام شرودر فإن «المرء تتم إزاحته بعض الوقت: لقد ظهر مركز بديل يتحدى هيمنته. ال Schroeder 1984).

بالطبع إن وصف الآخر كاسارق عالمي، هو في بعض الاحيان حاذق إلى حد ما: ها أنذا، أُلقى النظر – بتجاوب – إلى ذلك الموضع من النهر الذى ينعطف فيه، حيث يتدلى الصفصاف وتُوشِّى زنابق الماء المشرئبة ولله الشمس صفحة النهر، كأنما في لوحة زيتية للرسام كلودمونيه. وأظن أننى بمفردى. ورغم أننى لا أكوِّن تماما فكرة أن «هذا هو نهرى للرسام كلودمونيه وأظن أننى بمفردى. ورغم أننى لا أكوِّن تماما فكرة أن «هذا هو نهرى أنا»، فإننى إذا لاحظت بغتة شخصا على مسافة قليلة منى يحدِّق في نفس المشهد؛ قد يكاد يتتابنى الإحساس بأنه سرقه منى. ومع هذا فهل هذه التجربة بالضرورة غير سارة؟ ألا يخطر ببالى في بعض الأحيان أن «هذا سار»: لست وحدى. وليس «أوه! كلا: هناك من ينافسنى. وقلد رصدنا هذه النقطة في عدد من المناسبات من قبل: نزعة سارتر إلى التركيز على الفصيلة غير السارة من جنس المخلوقات التي يتعرض لها. بما أن الحياة المكان نسبية المكان، فإن الناس قد يختلفون في المقابلات التي يعينونها للأشياء. هذا المكان نسبية المكان، فإن الناس قد يختلفون في المقابلات التي يعينونها للأشياء. هذا قد يظهر بوضوح بالغ إذا ما أدار الشخص الجالس على مبعدة بجانب الضفة مذياعه قد يظهر بوضوح بالغ إذا ما أدار الشخص الجالس على مبعدة بجانب الضفة مذياعه

بأعلى صوت: فبينما يعنى الصمت لى مُقابلا إيجابيا والضوضاء مقابلا سلبيا، فلديه هو – ذلك الشخص الذى أدار مذياعه – تتساوى المقابلات (يُنظر 1984 Mirvish ص – ذلك الشخص الذى أدار مذياعه – تتساوى المقابلات التى تم تعيينها، لا حاجة بها إلى الاختلاف.

إلا أن هذا ليس الانشغال الوحيد الذى قد يساورنا! ألا تعنى صورة سارتر كالسرقة، مجرد كون عالم كُلِّ إنسان له هو وحده؟ هذا الانشغال هو أساس تشديد مرلوبونتى على أننا يجب ألا «ندرك رؤانا البادية وفقا لمواقعها النسبية، على أنها مستقلة عن بعضها البعض: نحن نعلم أن الواحدة منها تنزلق فى الأخرى وفى النهاية تتجمع كلها فى الشيء.» (PP ص 353). الآفاق الداخلية لأى من الموضوعات (على سبيل المثال الجوانب غير المرثية للمصباح، والتى تكون ضروب الوعى بها مشحونة بضروب الوعى الموضعية بالجوانب المرثية) تدل على ذوات أخرى ترى - أو يُجتمل أن ترى الوعى الموضعية بالجوانب المرثية) تدل على ذوات أخرى ترى - أو يُجتمل أن ترى منظوراتنا هذه التعدد الآفاق التى لا أراها أنا. باختصار نقول إن هذا العالم عالم تبادلى الذاتية An «تتعدّل» وفقا لبعضها البعض. ما من مبرر لكيلا يقرّ سارتر بهذا، فليس فيه أيُّ إخلال بما توصل إليه سارتر نفسه من أن كل شخص هو مركز منظور للعالم، ومِن ثُمَّ فملاقاة المرء توصل إليه سارتر نفسه من أن كل شخص هو مركز منظور للعالم، ومِن ثُمَّ فملاقاة المرء المرءًا آخر هي غدوَّه واعيًا بمركز آخر للإدراك والفعل، غيره هو نفسه؛ وهذا هو على العكس تماما من ملاقاة مجرد شيء.

التحيرات الفكرية بشأن «الأخر كموضوع»

إن الرؤية الفلسفية التى تتأدَّى بصاحبها فى النهاية إلى الأنانة، تدرك العلاقة بين بدن «الآخر» ووعيه كعلاقة خارجية (يُنظر BN ص 223). وهى نتيجة ترجع فى جانب منها إلى التحيز لصالح العلاقات الخارجية، الذى يُلازم قدرا كبيرا من الفلسفة؛ وكنتيَّجة مباشرة لهذا يجىء مثال نموذجى لما نسميه فقر التجربة الإدراكية» The .impoverishment of perceptual experience

التحيز لصالح العلاقات الخارجية: ببلوغنا هذا الموضع، بتنا نعرف أن البدن ليس مجرد موضوع فيزيولوجى. وتوصيف سارتر لـ«البدن في ذاته»، قد فنّد سلفًا فكرة ارتباط بدنى ووعيى فيما بينهما بعلاقة خارجية. على أن توصيفه لبدن الآخر، أي للبدن كموضوع، يقوم بالمثل بشأن فكرة ارتباط بدن الآخر ووعيه فيما بينهما بعلاقة خارجية. رغم

أن بدن الآخر، أي «الآخر بالنسبة لي، هو بالفعل موضوع، فإنه نوعٌ خاصٌّ جدا من الموضوعات. وكما أظهر توصيف سارتر لملاقاة «الآخر كموضوع»، فإن «الآخر» موضوع فودلالة، ودلالاته ولا تشير إلى أسرار نفسية... هذا التقطيب، وهذا الاحمرار، وهذا التلعثم، وهذا الارتجاف الطفيف لليدين، وهذه النظرات المكتثبة التي تبدو في آن واحد خجولة ومُنذرة بالشر: كل هذا لا يعبُّو عن غضب، وإنما هو الغضب. ، (BN ص 346، ويُنظر PP ص 184)(4). هذه الدعوى الأخيرة تبدو مُعرّضة للاحتجاج بأن البعض قد يكون مجرد مؤدٍ لعرض تمثيلي: ليس الغضب بل امجرد استياء مُصطنع، (BN ص 294). والرد هو أن «مصدر خطأى هو أننى أنظم العالم بأكمله حول هذه البوادر، على نحو يختلف من ذلك الذي يُنظِّم عليه العالَم في الحقيقة.» (BN ص 293). على سبيل المثال أتوقّع لكمة لا تقع في الحقيقة: (إنما يكون خطأى فيما يتصل ببوادر أخرى وبأفعال متوقّعة أخرى لا غير. أنا مخطئ إذا توقعت كون حركة اليدنيّة حقيقية لِلكُّمِي... [أي ك.م.] كأنه ما تستهدفه حركة مُتبيَّنةٌ موضوعيًا، من مهمَّةٍ لن تقع. ٥ (BN ص 294). ومِن ثَمَّ فأوَّلا سأكتشف خطأي عندما لا تقع اللكمة المتوقَّعة، عندما يضحكُ بيير ويُبَّت على ظهرى بدلا من أن يلكمني. وثانيا فسواء كان (الآخر) غاضبًا أو مدَّعيا أنه غاضب ليس إلا، فإن ما يبدر منه هو مايبدر من موضوع ذي دلالة مُشتَمَل في سياق، وعلى هذا النحو تكون بوادر موضوع هو كذلك ذات: (في حد ذاتها ليست القبضة المضمومة [أو التقطيب أو الاحمرار... إلَّخ. ك.م.] أيّ شيء، ولا تعنى أيّ شيء. نحن ندرك شخصًا، هو في موقفٍ ما يضم قبضته. الغضب هو هذا الفعل ذو الدلالة ، مُعتدًّا به في صلته بالماضي وبالممكنات، ومفهومًا بمعنى الكلِّية التركيبية التي هي «البدن في موقف».» (BN ص 346-347). مِن ثُمَّ تكشف لنا تجربتُنا بدن «الآخر» ووعيه باعتبارهما ذوَى علاقة داخلية بين أحدهما والآخر.

إدراك الأخرين، وفقر التجرية الإدراكية: بالإضافة إلى هذا فإن الرأى القائم على القياس، ومثله الاستدلال على أفضل تفسير – كما تم تفصيلهما سابقا – يرتكزان على سالف افتراض: أن ما أدركه من هذه السحنة ليس إلا تأثير بعض التقلصات العضلية، وهي بدورها ليست إلا تأثير اندفاع عصبى (BN ص 224). هكذا تكون تجربتنا الإدراكية فقيرة: الناس يعتقدون برضاء ميالغ فيه، أن ضروب الإدراك جميعًا من نفس النوع. (BN

ص 347). في الحقيقة إنه بما أن بدن الآخر هو موضوعٌ نفسى، فبالتالى أن «إدراكى BN) لبدن الآخر مختلفٌ جذريا عن غيره من ضروب إدراكى، كتلك التي للأشياء» (345 ص 345): «إدراكى له لا يمكن بالطبيعة أن يكون من نفس نوع ذلك الذي للأشياء الجامدة... مِن ثُمَّ فليس ضروريا اللجوء إلى العادة أو إلى التفكير بناء على القياس، لشرح كيفية فهمنا للسلوكيات المعبِّرة؛ فهذه السلوكيات هي أصلا متاحةٌ للإدراك باعتبارها قابلةً للفهم.» (BN ص 347). مِن ثُمَّ فإن تعبيرات عادية تماما من قبيل «كانت السعادة تطل ببريقها من عينيها» أو «أظلم وجهه في غضب» ليست كما يريد لنا أولئك الفلاسفة أن نعتقد، أي مجرد أساليب في الحديث المعانى عند الحديث عنها]، بل التعبير الفرنسي الشهير المقصود به وصف طرق تمويه المعانى عند الحديث عنها]، بل توصيفات دقيقة لموضوعات التجربة الإدراكية.

ويزيد مرلوبونتي من إيضاح هذه الفكرة: مرلوبونتي... المتواصل بالأطفال والحيوانات على نحو لم يَرْقَ سارتر إليه إطلاقا، يرصد أولا أن افهمي للبوادر، هو في معظمه «مقتصر على تلك التي تصدر من الأدميين»: «أنا لا «أفهم» الإيماءات الجنسية الصادرة من كلب، بل ويتعسَّر على - بأكثر من هذا - فهم تلك الصادرة عن إحدى الزواحف أو الحشرات.» (PP ص 184). ويحدد مرلوبونتي مكمن هذه القدرة على فهم الآدميين في «التبادلية بين مقاصدي وبوادر الآخرين، بين بوادري والمقاصد المُتبيّنة من سلوك غيرى من الناس. " فهم أي من البوادر هو «استردادٌ» لها عبر «فعل من جانب المُشاهِد» (PP ص 185). بدن هذه الحشرة أو تلك يختلف عن بدننا اختلافا يبلغ من شدته أننا لا نستطيع محاكاة هذا البدن. وحتى إن استطعنا فإن هذه المحاكاة لن يصحبها فهمٌ بدنيٌ لهذا البدن المختلف، ولا سيكفى فهمٌ عقليٌ خالص للغرض الجنسي من الاستعراض بغرض المعاشرة - الذي يقوم به هذا البدن - للقدرة على الفهم. ورغم أن «استرداد البادرة» هذا، هو لدى البالغين موضع كبت، أو يظل رهين مراحله الأوّليّة، فإن طفلا سيقوم به على نحو واضح: «إن لاعبتُ طفلا عمره خمسة عشر شهرا بأخذ أحد أصابعه بين أسناني وتظاهري بأنني أعضها... فعلى الفور يصير فمه هو وأسنانه - كما يشعر بهم من الداخل - له جهازا يستخدمه في العض. وعلى الفور يصير فكي كما يراه الطفل من الخارج، في نظره قادرا على تنفيذ نفس المقصد... هو يدرك مقاصده في بدنه، ويدرك بدني ببدنه؛ وعلى هذا النحو يدرك مقاصدي في بدنه. (PP ص 352).

ليس هذا موضوع حجَّة فكرية بواسطة القياس الخالص، بل هو نوع من «التعرُّف الأعمى» PP . Blind recognition (PP ص 186): «إنما من خلال بدنى يكون فهمى لغيرى من الناس.» (PP ص 186).

هذه النقطة يمكن المزيد من التشديد عليها على طريقة مراويونتي، بتأمُّل تجارب الآخرين غير السويّة... تجارب أولئك الذين يعانون من اضطرابات المنظور التوحُّدي مثل مجموعة أعراض «أسبرجر» Asperger syndrome [نسبة إلى مكتشف المرض، طبيب الأطفال النمسوي هانز أسبرجر]. وواحدة من هؤلاء هي تمبل جراندين، والتي تظن أنها «عالِمة أنثروبولوجيا فوق سطح المريخ» في جهودها لفهم الأخرين(5). هي تصف نفسها بأنها قد كونت مكتبة من «أشرطة الفيديو) التي تصور «كيفية تصرف الناس في مختلف الملابسات، وهي ستدير كلا من هذه الأشرطة مرة تلو أخرى وتتعلم تدريجيا كيف توجد ترابطًا بين ما رأته؛ حتى تستطيع أن تتنبأ بما سيفعل الناس في نفس الملابسات. (Sacks 1995 ص 260). على الدكتورة جراندين أن الحسب To compute مقاصد الآخرين وطرق تفكيرهم، لتتوصل إلى تفصيل - تسانده بيانات في دقة المعلومات الرياضية - لما هو لسائرنا خبرةٌ فُطرنا عليها، بل وربما فطرةٌ أصيلة فينا (Sacks 1995). وكان غيرها في طفولتهم يتشاركون في «تبادل للمعاني وتفاهمات وسرعة استيعاب،بتفوقِ حدا بها أحيانا [وهي طفلة ك.م.] إلى التساؤل عما إذا لم يكونوا كلهم تخاطريين [أى قادرين على الاتصال ببعضهم البعض بطرق خارقة للطبيعة] Telepathic. وهي الآن تستطيع «الاستدلال» على علامات اجتماعية. لكنها لا تستطيع أن تشارك رأسًا في هذا التواصل السحري، ولا أن تفهم طرق التفكير المتعددة الصور والمستويات؛ التي تشكُّل خلفية له.) (Sacks 1995 ص 272). وإدراك الدكتورة جراندين للآخرين، هو فقير على نحو يماثلُ ما تخيّل الفلاسفة أن جميع ضروب إدراكنا - للآخرين - تكون عليه. إن عليها بالفعل أن تستدعى الحجج بواسطة القياس، وشذوذها يبرهن على أننا لا نفعل هذا.

بالطبع أنه هنا مثلما في غيره من المواضع، قد نظن أن الفنومنولوجيين يقيمون ثنائية مبالغا في شدتها بين ما هو سوِيٌّ وما هو غير سويّ. على سبيل المثال فمثلما في مناسبة أو أخرى يتعامل أناس طبيعيون تماما مع أبدانهم كأنها أدوات (عندما نستخدم إحدى يدينا لكسر قشرة جوزة، بضم قبضة اليد واستخدامها مثل المطرقة)، فبالأحرى يحدث في غير هذا من المناسبات أن ينشغل أناس طبيعيون في التحسب لاستجابات الآخرين المحتملة والتكهن بها؛ مثلما عندما يكونون منخرطين في حملة سياسية. وكذلك مثلما أن عملية اكتساب مهارة التعامل مع مُحرِّك، تستتبع فترة تكيُّف - خلالها يشغل البدن مكانة ملتبسة، إذ يكون معا ذاتا وموضوعاً - فبالأحرى يستتبع الانتقال إلى بلد جديد - في معظم الأحيان - فترة تكيف خلالها يجد المرء سلوك الآخرين مُبهما، كما يجد استجاباتهم مبهمة (6).

ومثلما يوجد آدميون ذوو تصرفات خرقاء، ولا يكون «البدن لذاته» بالنسبة لهم أبدا بدنا/ ذاتا خفيًّا تماما وغير ملموس على الإطلاق، فبالأحرى يوجد آدميون متبلّدو الشعور إزاء أفكار الآخرين وأحاسيسهم، لا يشاركون أبدا بالتمام والكمال في «التواصل السحرى» الذي كان بأيّما استغلاق على الدكتورة جراندين!! الواجب ألا يكون الاستخلاص أن توصيفات الفنومنولوجيين غير دقيقة بل أنها غير كاملة: الواقع الإنساني للتواصل المتبادّل بين الأشخاص بعضهم والبعض، هو حتى أشد التباسا وتنوعا من أقصى ما يقول به الفنومنولوجيون.

إن جانبا من السبب فى انتهاء الأمر بالفلاسفة إلى الأنانة، يرجع إلى أنهم يسيئون توصيف تجربة «الآخر كموضوع». بل وما هو أكثر أساسية بالرغم، فإن نفس سؤالهم « كيف اعرف أن للذوات الأخرى وجودا؟ يعنى البدء بـ الآخر كموضوع»؛ لأن المعرفة هى بحكم تعريفها معرفة بموضوعات. وهذا - كما يلح سارتر - هو المنطلق الخطأ للاستقصاء الفلسفى لوجود الآخرين. علينا أن نبدأ بـ الآخر كذات، فذاك وحده هو حيثما نجد اليقين.

«الآخركذات»

التوصيف الفنومنولوجي للـ«الآخر كذات»

وصف سارتر لملاقاتنا لـ١١٧خر كذات، هو حتى أكثر ذيوع صيت، أو سوء صيت: «فلنتخيل أننى بدافع من الغيرة أو من الفضول أو من الشر، ألصقت أذنى بالباب ونظرت من خلال ثقب المفتاح. أنا وحدى وعلى مستوى الوعى بالذات غير الموضعى... [مسلكى ك.م.] هو مجرد إجراء لربط الأداة (ثقب المفتاح) بالغاية التى سيتم بلوغها (المشهد الذى ستتم رؤيته)... لكن بغتة أسمع وقع خطوات فى القاعة، شخصٌ ينظر إلى ما معنى هذا؟ معناه أننى بغتة تأثرت فى وجودى، وأن تعديلات جوهرية ظهرت فى بنيتى...» (BN ص 259-260).

وصف سارتر لهذه التعديلات، يستغرق عدة صفحات، حيث النقاط الرئيسية هي التالية:

- 1 أنا الآن أوجد باعتبارى أنا نفسى، فى وعيى غير المتأمّل. (BN ص 260). أنا هو هذا الوجود، «الأنا المفعول به Me» أو الذات، الشىء الذى يراه «الآخر». (BN ص 261).
- 2 أنا لست أساس هذا الموضوع الذى أنا هو، بل إنه ليس حتى «التأثير غير المباشر والصارم لأفعالى، مثلما يتحرك ظلى على الأرض أو صورتى فى المرآة بترابط مع ما أقوم به من حركات. هذا الوجود الذى هو أنا، يحتفظ ببعض التردد، بشىء من الاستعصاء على التكهن... يمكن أن يقارن بطيف، هو مثل طيف صورته مسلطة على مادة متحركة من العسير التنبؤ بما ستُحدثه.» (BN ص 261-262).
- 3 هذه السمات تنجم من «كون الآخر حرا... حرية «الآخر» تنكشف لى عبر ما في الوجود -الذي أنا هو بالنسبة لهذا الآخر من تردد مضطرب. (BN ص 263).
- 4 «أستوعب نظرة الآخر في صميم مركز فعلى كتدعيم لإمكانياتي وإقصاء لها... تجاوزي يتم تجاوزه. (BN ص 263).
- 5 هذا الموضوع الذي أنا هو، غير قابل للتكون به: لا أستطيع أن أعيش [بالصفات

التى يضفيها على ك.م.] باعتبارى حقائقى أنا... أنا أقرّ بالمسئولية عن هذا الغريب الذى يُقدَّم لى، لكنه لا يكف عن أن يكون غريبا. (BN ص 274)؛ «أبدًا لن تكون لى رؤية ملموسة الموسة الموسة المرادي المرادين الكرين (BN ص 275).

مثلما بشأن توصيف سارتر للـ «الآخر كموضوع»، يَشِى توصيفُه لله آخر كذات» بشىء من الهيستيريا: «كونى موضع رؤية، يشكِّلنى كوجود لا مقاومة له لحرية ليست هى حريتى... أنا عبد إلى درجة أن وجودى مُتوَّقفٌ على حرية ليست هى حريتى، وهى لوجودى الشرط بعينه. (BN ص 267). لكن توجه تجارب تنطبق عليها هذه التشبيهات بدقة: يوما ما كان من بين طلابى من يهوى أداء العروض التمثيلية المكونة من ممثل وحيد يخاطب الجمهور Stand-up comedies، وكان يصف تجربة «الموت» أمام جمهور غير متعاطف، بتعبيرات «سارترية» مُكدِّرة. غير أن المرء يمكنه إزالة لمسة الهيستيريا والاحتفاظ بوصف فطن لتجربة المرء كونة يُنظر إليه. مثل طيف، يتوقف جانب من «وجودى للآخرين» على الطريقة التي أتحرك بها. وإن لم يكن، فإن حكم الأخر على لا يمكن على الإطلاق أن «يمسنى في الصميم». لكن مثل طيف صورته مسلطة على مادة متحركة من العسير التنبؤ بما ستُحدثه، فإن «وجودى للآخرين» يعتمد مسلطة على مادة متحركة من العسير التنبؤ بما ستُحدثه، فإن «وجودى للآخرين» يعتمد كذلك على قيم «الآخر» ومشروعاته، أي على حريته.

هنا كذلك قد يبدو اختيار سارتر للمثال – الخزى – يجعله يبدو كما لوكان إدراك المرء لكونه يُنظر إليه، هو دائما غير سار. وبالرغم فعندما يقول إن «الخزى هو الشعور الأصيل الوحيد بكون الخارج موضع وجودى» (BN ص 288)، فليس مُفترضا أن نفهم هذا على أنه يعنى أننا دائما نشعر بالخزى عندما يُنظر إلينا. كما لاحظنا بشأن الغثيان والاغتراب (في الفصل الخامس من هذا الكتاب)، فإن سارتر يستخدم كلمة «الخزى» بمعنيين: أحدهما تجريبي، إذ يشير إلى إدراك المرء غير السار لنفسه كموضوع يبعث النفور في امرئ آخر، والثاني «أنطولوجي» [نسبة إلى «الأنطولوجيا» أي علم الوجود]، إذ لا يعنى سوى إدراك المرء لنفسه كموضوع لغيره. بالمثل يشمل المعنى الأنطولوجي لكلمة «الخزى»، الفخر الذي يشعر به المرء عندما يستمع الآخرون بإعجاب لعزفه البارع على آلة الفيولا، بالرغم من أنه حتى في هذه الحالة يمكن القول بأن كبرياء المرء يتأثر في الصميم برهافته أمام الآخرين: قد أرتكبُ خطأ ما في العزف لن يغتفروه لي، أو

قد يشعرون بالسأم (7).

النقطة الرابعة أعلاه، قد لا يكون ما تعنيه بالضبط واضحا وضوحا مباشرا: مفهوم «تدعيم إمكانياتي والإقصاء لها»، الذي يعرب عنه سارتر كذلك بأن «إمكانيتي [إذك.م.] My possibility becom[ing] a probability which is' تغدو احتمالا هو بخارجي» (265)، لي أن أفترض أننا نستطيع استيعابه جيِّدا عبر مفهوم ما يسمَّى «تغاير ضميري المتكلم والغائب» First/third-person asymmetry، رغم أن مصطلح «تغاير ضميري المتكلم والمخاطب» First/second-person asymmetry، رغم أن قد يكون أدق في سياق «النظرة». فلنأخذ في الاعتبار مقطع الحوار هذا الذي أورده سارتر (256 ص 256)، والمقصود به أن يصوِّر عملية صيرورة إمكانيتي احتمالا:

«- أقسم لك أنني سأفعل هذا.

- ربما. أنت تقول لي هذا. بودى أن أصدقه!».

يمكن للمرء أن يستشعر الكبت المتفاقم لدى المتحدث الأول، والاستهجان - المعتاد من الفرنسيين - لدى المتحدث الثانى. وبالرغم ففى حقيقة الأمر لا يعدو كل ما يثيره هذا الحوار أن يكون تغاير ضميرى المتكلم والمخاطب فى التعبير عن المقاصد أو عن الوعود: قولى وإننى أقصد أن أفعل هذا أو ذاك هو من «ألعاب لغة اليقين» In the المعرفة الم

كالعادة فإن لغة سارتر (مثلما في قوله «اغتراب إمكانياتي») لغة سلبية الوقع:

كأنما يوجد شيء مربع على نحو جوهزى في إدراك هذا التغاير بين ضميرى المتكلم والمخاطب (8)! والمثل الذي يضربه سارتر مثل مُحزن: من الواضح أنها حالة لعدم ثقة الآخر في المرء تمام الثقة. قد يصح القول إن تغاير ضميرى المتكلم والمخاطب هذا، يستتبع إمكانية الارتياب المتبادل، وسارتر - لأسباب خاصة به - يؤثر التركيز على حالات تكون فيها الإمكانية مُفعَّلة: هذا يتسق مع إضافة كون الثقة المتبادلة هي الحالة الأساسية؛ كما كان ممكنا أن يود مرلوبونتي.

هذا التفسير للاغتراب كذلك يُمكُن من فهم النقطة الخامسة أعلاه: الدعوى بأن الوجودى للآخرين، غير قابل للتكهن به. وليس ما في الأمر أنني لا استطيع أن أعرف كيف يراني الشخص الآخر أو يكون رد فعله تجاهي، فهو – في نهاية الأمر – يستطيع أن يخبرني، أو أن يُخابرني بآرائه على أيَّ نحو آخر. إذا قال أحد أفراد جمهور المتفرجين إنني مُثير للضحك، أو إذا ضحك أو صفّق؛ فإنني قله أكون قادرا على استخلاص كون القول إن ذلك القرد قد يكون كاذبا (ربما حرصًا على مشاعرى، أو لحثى على جعلى من نفسي مُضحكًا حتى بأكثر مما كان)، فإن هذه المعرفة في ظروف أخرى قله تكون من نفسي مُضحكًا حتى بأكثر مما كان)، فإن هذه المعرفة في ظروف أخرى قله تكون من فكاهاتى، فلا يمكن أن أشك في اعتباره إياى مُضحكًا. لكن حتى المعرفة والمحتملة إلى ما لا نهاية، ليست هي اليقين؛ ولا يمكنني أن أبلغ اليقين إلا إن استطعت أن أكون الأخر، بالنسبة لنفسي بمعنى الكلمة... إن استطعت أن أجد نفسي مضحكا، أو مثيرا للشفقة أيا كانت الحالة (يُراجع بهذا الصدد 1948 Schroeder هوامش ص 199): اليقين يستبعده تغاير ضميرى المتكلم والمخاطب.

التحيزات الفكرية بشأن «الآخر كذات»

كما سنرى، فإن نظرة «الآخر» تكشف وجوده من حيث إنه مؤكّد، لكن الإقرار بهذا تعوقه غلبة التحيز لصالح المعرفة ضد اليقين. هذا هو السبب في أن الفلاسفة يثيرون مسألة وجود «الآخر» على أنها مسألة معرفة. كذلك تكشف «النظرة» العلاقة بيني وبين الآخر على أنها علاقة هاخلية، وهو كشفٌ لا يكون ممكنا إلا عندما نخلًص أنفسنا من التحيز لصالع العلاقات الخارجية.

التعيز لصالح المعوفة ضد اليقين: تجربة المرء لكونه يُنظر إليه (تجربته لخزيه على سبيل المثال) تكشف كون «وجود الآخر كذات» مؤكّنا: «تمت تجربة وجود الآخر بالبيّنة [أى باليقين ك.م.]، عبر كونى موضوعيا، وداخل هذه الحقيقة.» (BN ص 302). اليقين هنا هو بالضبط نفس يقين المرء من وجوده كما يكشف عنه الكوجيتو الديكارتي، بل إنه في ذاته نوعٌ من «كوجيتو ثان» A second cogito «إن لم يكن وجود الآخر تخمينا واهما، خيالا خالصا، فهذا لأنه يوجد نوع من كوجيتو بشأنه.» (BN ص 251): لا وجودى أنا ولا وجود الآخر هو ضرورة منطقية أو ميتافيزيقية. نحن هنا أمام ما يشير إليه سارتر بدالضرورات الواقعية» Factual necessities: باعتبار كونى أفكر، فمن الضرورى كون الآخرين يوجدون(9). كذبى أوجد. وباعتبار أننى أستشعر الخزى، فمن الكوجيتو الأول: لا يمكننا القول إنه باعتبار أننى كذلك فليس وجود الآخرين مُشتقًا من الكوجيتو الأول: لا يمكننا القول إنه باعتبار أننى «وجود لذاته» يكون حرا تماما من جميع ضروب «الوجود لذاته» الأخرى، ويوجد حتى بدون شك في احتمال الوجود كموضوع. لكن (وكموضوع «ضرورة واقعية» مرة حتى بدون شك في احتمال الوجود كموضوع. كلكن (وكموضوع «ضرورة واقعية» مرة أخرى) «فإنه أمر لا يحتمل النقاش، إن «وجودنا نحن» هو «وجودٌ للآخرين» إلى جانب أخرى) «فإنه أمر لا يحتمل النقاش، إن «وجودنا نحن» هو «وجودٌ للآخرين» إلى جانب

لعبة لغة اليقين لا تبيح السؤال: «على أى أساس أنت متأكد؟» فاليقين – على عكس المعرفة – ليس مبنيا على دليل. إنه لا يبيح أسئلة عن المصادقة أو اللامصادقة. بالرغم فإن سارتر يُغرب بالفعل على نحو أكمل، عمّا يتكوّن منه هذا اليقين: النقطة الحاسمة هى أن التحولات التى تجرى لى أنا ولعالَمى عندما أعانى الخزى، هى تحولات لا يمكن على الإطلاق أن أحدثها بنفسى: وحدها ذات أخرى هى التى تستطيع صنعها. قد يكون مُغريا القول إننى أجعل من نفسى موضوعا عندما أنظر فى المرآة، بل إن كثيرا من يكون مُغريا القول إننى أجعل من نفسى موضوعا عندما أنظر فى المرآة، بل إن كثيرا من الأحكام التى يصدرها الآخرون علينا والتى قد تبعث بالطبيعة الخزى، أحكام نصدرها نحن أنفسنا أحيانا على أنفسنا حينما نقول: «أنا قبيح» وهأنا مُقزِّز» وهأنا أخرق»... إلخ. لكن تلك الأحكام لا تُجرى في ولا في عالَمى تحولا بالطرق المذكورة.

أولا فإنْ نَسَبَ آخرٌ إلى صفات كهذه، فإننى لا أستطيع أن أعيشها باعتبارها حقائقى... أنا أقرّ بالمسئولية عن هذا الغريب الذي يُقدَّم لي. وأحكامٌ من قبيل «أنت قبيح» و «أنت

مُقزِّرَه و النت أخرق ، تمسنى فى الصميم. لكن «هذا الأنا بضمير المخاطب كموضوع ه مُقزِّرة و النه شعر المخاطب كموضوع ه الذى أنا This me-object « لا يكُفُ عن أن يكون غريبا » (BN ص 274). الموضوع الذى أنا هو لآخر [... لأحد غيرى] ، موضوع مفتريد. و النه المستطيع بأى حال من الأحوال أن أجعل نفسى مغتربا عن نفسى . » (BN ص 257). بالإضافة فإن «هذا الآخر لا يُشكّلنى كموضوع لنفسى بل له هو . » (BN ص 257). بحيث إنه حتى إن أمكن أن يقال إننى موضوع لنفسى عندما أنظر فى المرآة ، فإن هذا بالتحديد هو ما لا يحدث عندما أكون موضوعا لى موضع نظر آخر إلى . أنا واع بكونى موضوعًا لذات ، ولكن ليس بكونى موضوعا لى أنا. هذا «الوجود الذى أنا هو للآخرين »، هو خارج سيطرتى : «إن كان الآخريرى المر بهذا القبح ، فما هو بقادر على فعل الكثير بشأن هذا ، لا لتأييد هذا الحكم ولا لرفضه! للمرء أن يحتج أو يقص شعره أو يُجرى جراحة تجميل: وقد يظل الآخر مصرا على رؤية القبح . » (Schroeder على 001).

ثانيا فإن نظرة الآخر «ليست تحولا فيّ أنا فحسب بل إنها مَسْخٌ تامٌّ للعالَم.»: تحت نظرة «الآخر»: «يُنظر إلى في عالَم يُنظر إليه»، ولكن بيس من قبَني. (BN ص 269). لا أعود مركز مجالَى أنا للفعل والإدراك...أنا أحد الموضوعات التي بداخل مجالَى الفعل والإدراك لآخر [... لأحد غيري].

ليس الكوجيتو الثانى دليلا على «وجود الآخرين كذرّات» بأكثر مما كان الكوجيتو الأول... كوجيتو ديكارت، دليلا على وجود ديكارت نفسه! كون ديكارت قد هكر لا يبرّر له الاعتقاد بأنه وُجِد، وكأنه قبل الكوجيتو عُدِم اليقين من وجوده ولم يمتلك اليقين يبرّر له الاعتقاد بأنه وُجِد، وكأنه قبل الكوجيتو عُدِم اليقين بأننى أوجد، لم أكف عن ممارسة إلا فيما بعد: «في الواقع أنني دائما امتلكت اليقين بأننى أوجد، لم أكف عن ممارسة الكوجيتو قط. وبالمثل فإن مقاومتي للأنانة (والتي هي بمثل حيوية أي مقاومة تصدر منى لأي محاولة للشك في الكوجيتو) تثبت أنني قد امتلكت دائما اليقين بوجود الآخر.» (BN ص 251)(11). هذه المقاومة «مبنية على كون الآخر متاحا لي كحضور واضح ملموس لا يمكن بأي حال أن أشتقه لنفسي ولا يمكن بأي حال أن يكون موضع شك أو أن يُجعل موضع اختزال فنومنولوجي.» (BN ص 271). حتى إن استطعنا وفقا لطلب هوسرل، وضع العالم بين قوسين، فلن نستطيع مِن ثمَّ وضع «الآخر كذات» بين قوسين، فلن نستطيع مِن ثمَّ وضع «الآخر كذات» بين قوسين، فلن نستطيع مِن ثمَّ وضع «الآخر كذات» بين قوسين، فلن نستطيع مِن ثمَّ وضع «الآخر كذات» بين قوسين، فلن نستطيع مِن ثمَّ وضع «الآخر كذات» بين قوسين، فلن نستطيع مِن ثمَّ وضع «الآخر كذات» بين قوسين، فلن نستطيع مِن ثمَّ وضع «الآخر كذات» بين قوسين، فلن نستطيع مِن ثمَّ وضع «الآخر كذات» بين قوسين، فلن نستطيع مِن ثمَّ وضع «الآخر كذات» ليس موضوعًا... ليس عنصرا من عناصر العالم (يُنظر BN ص

272-273). مِن ثُمَّ «فتماما مثلما أن وعيى الـمُتكهَّن به بواسطة الكوجيتو يأتى كشاهد لا يمكن تكذيبه على نفسه ووجوده، فإن ضروبا بعينها من الوعى الخاص – على سبيلً المثال «الوعى بالخزى» – هى شواهد لا يمكن تكذيبها على الكوجيتو الـمُثبت لكلَّ من وجودها هى ووجود «الآخر». (BN ص 273).

«مسألة عقولنا»... تلك المسألة التقليدية، هي التي بشأن تبرير الدعاوى بمعرفة وجود الكائنات الواعية بخلاف المرء نفسه. وهنا يبدو أننا لا يمكننا الإفلات من الأنانة! وهذا بسبب أجوية غير صحيحة على سؤال: «كيف أعرف أن الآخرين يوجدون؟». وسارتر يربط مفهوم «المعرفة» بمفاهيم «الاحتمال» و«المصادقة» و«رفض المصادقة» و«الموضوعات». ومن حيث إن الموضوعات المعنية هي «الآخرون كموضوعات»، فإن سؤال الفيلسوف هو إذن مرتبط بمنظور ضمير المخاطب.

في رأى سارتر أننا عندما نبدأ بـ الآخر كموضوع»، على نحو ما يجري بالضرورة بشأن المسألة التقليدية للمعرفة في عقول الآخرين؛ فإننا نقوِّض أي احتمال لبلوغ المعرفة، حتى المحتملة منها. فما لم نكشف وجود «الآخر كذات» كوجود مُؤكِّد، ستظل معتقداتنا عن «الآخر كموضوع» بلا أي أساس على الإطلاق: ﴿إِنْ كَانَ ﴿الآخرِ ﴾ كمبدأ وفي الوجوده لنفسه خارج تجربتي، فإن احتمال وجوده كنفس أخرى لا يمكن أبدا أن يُصادَق عليه أو لا يُصادَق عليه... [إنه ك.م.] يصير تخمينا خياليا خالصاً. بل إنه أسوأ من هذا: فعلى عكس تخمينات كتلك الخاصة بالحياة فوق سطح المريخ مَثَلا، والتي لن تظل موضع تخمين خالص إلا اطالما افتقدنا ما يمكن أن يكون رهن إشارتنا من أجهزة أو نظريات علمية تعيننا على تكوين حقائق تصادق أو لا تصادق على فروض الحياة فوق سطح المريخ تلك، فمن حيث المبدأ يظل هيكل «الآخر» بحيث لا يمكن على الإطلاق تخيُّل أي جهاز يُستحدث ولا أي نظرية جديدة للتوصل إلى المصادقة أو عدم المصادقة على فروض بشأن وجوده. ٤ (BN ص 250-251). مِن ثُمَّ فإن التأكُّد من وجود «الأخر كذات، سَالفٌ على المعرفة ب الآخر كموضوع، علينا أن نبدأ بدالاخر كذات، الآخر في دعوى سارتر، (لا يمكن أن يكون موضوعا اؤلا.) (BN ص 252. ويُنظر BN ص 287). فبدون اليقين من وجود (الآخر كذات)، لا يمكننا حتى إدراك (الآخر) كموضوع دىدلالة(12)_ سيجرى الاحتجاج بأنه - بوجه عام - مهما كانت حَسَناتُ التمييز بين المعرفة واليقين، فإنه عندما يتعلق الأمر بهذا السؤال بالتحديد، نكون حقا مُواجَهين بمنظور ضمير المخاطب وحده، ومِن ثُمَّ بالمعرفة كهدف، بدلا من اليقين. ففى نهاية الأمر نحن نستفسر عن وجود الأخرين، ولسيكون البديل الوحيد هو بلوغ منظور ضمير المتكلم، من وعى «الآخر». وهذا سيتطلب منا أن تكون الآخر؛ وهو مستحيل. إذا كان سارتر مُحقًا فيما قاله إنه بدون يقين بشأن «الآخر كذات»، فإن وجود «الآخر كموضوع» - أى كموضوع ذى دلالة أو نفسيّ - ليس حتى محتملا، ولا يرقى حتى إلى مرتبة التخمين الخيالى، فإنه بهذا يكون قد ضاعف من مشكلة «الآخرين» إلى مدى يتجاوز أفظع ما يمكن أن نتخيله في كوابيسنا!!

إلا أن المدهش في بيان سارتر عن تجربة نظرة «الآخر كذات» هو أنه بيانٌ بضمير المتكلم: بالطبع أن هذا البيان لا يتضمن البلوغ المستحيل لمنظور لضمير المتكلم من وعى الآخر، ولكنه بالفعل يرتكز على تجربة بضمير المتكلم، هي الخزى، التفكير الذى تم استعراضه توَّا، والذى بدا أنه يضاعف من مشكلة عقول الآخرين إلى هذا الحد الشديد، يرتكز على شرط حاسم: «أن يكون الآخر من حيث المبدأ وفي «وجوده لذاته» الشديد، يرتكز على شرط حاسم: «أن يكون الآخر من حيث المبدأ وفي «وجوده لذاته» خارج تجربتي...» (13). لكن هذا هو بالتحديد ما استحفظ أنه «الذاته». والذي أعمى الفلاسفة السابقين في الخزى هو «الآخر كذات»... من حيث أنه «لذاته». والذي أعمى الفلاسفة السابقين عن هذه الإمكانية كان تحيزًا مُضافا: التحيز لصالح العلاقات الخارجية، هنا فيما يتصل بالعلاقات بين البشر، التي نتحوّل الآن صوبها.

التحير نصالح العلاقات الخارجية: تكشف لنا تجربة الخزى علاقة داخلية، بل أكثر من علاقة واحدة! كما رأينا فإن الخزى علاقة ثلاثية المواضع: "أنا خزيان من نفسى أمام الأخر». وكل من الحدود الثلاثة ينكشف بوصفه ذا علاقة داخلية بالاثنين الآخرين: توجد علاقة داخلية بينى أنا ونفسى، وبينى أنا والآخر، وبين نفسى والآخر. الأولى والثانية من علاقة داخلية بينى أنا ونفسى، وبينى أنا والآخر، وبين نفسى والآخر. الأولى والثانية من هذه العلاقات الثلاث، لهما طبيعة خاصة: ما يسميه سارتر «نفيا داخليا» An internal هذه العلاقات الثلاث، لهما طبيعة خاصة: ما يسميه مارتر «نفيا داخليا» A double negation (BN ص من ثمّ فإن «النظرة» تستبع «نفيا مزدوجا» (BN الأخر عنّى كما تُفصّل مادة عن مادة أخرى»، مثلما عندما نقول إن المائدة ليست المحبرة، والعلاقة الداخلية «صلة تركيبية

فعَّالة بين الحدِّين، واللذين يشكِّل كل منهما نفسه بنفيه أنه الآخر. ، (BN ص 252).

أول كل شيء إذن هو أن العلاقة الداخلية السلبية بينى أنا ونفسى، هى العلاقة الداخلية بين قطبى الازدواج الذى بين «الوجود لذاته» و»الوجود للآخرين»، وتستحضر الصيغة التي بمقتضاها يكون الواقع الإنساني هو ما ليس هو وليس هو ما هو! إن كان «وجودى للآخرين» («نفسى» بتعبير سارتر) هو كجبان أو كفضولي، فيمكن القول إنني أنا جبان أو فضولي، تماما مثلما تُجيز لي معالم لحقيقتي الواقعية (كؤني قد ولدت في هذا المكان دون غيره، وكوني أشغل هذه الوظيفة دون غيرها) أن أقول إنني أنا من مواليد تلك البقعة أو إنني أنا أشغل تلك الوظيفة. إلا أننا نتجاوز حقيقتنا الواقعية، وإذن فإنني لست (أي إنني أتجاوز) ما أنا هو (هذه الحقائق الخاصة بي). وبالمثل – كما رأينا توًا – أنا لست جبانا ولا فضوليا لنفسى بل للأخرين. ومِن ثمّ فأنا لست (لنفسي) ما أنا هو (للآخرين.

وثانيا ننكشف أنا والآخر كطرفَى علاقة داخلية سلبية، عبر الخزى الذى جلبته «النظرة»: «لا بد أن يَظهر الآخر للكوجيتو [الوعى بالخزى ك.م.] باعتباره ليسانا (BN ص 252). كما رأينا فإننى لا أستطيع أن أجلب من نفسى تحولات نفسى وعالَمى التى تنتجها «النظرة»: الخزى دون أدنى شك يكشف وجود ذاتٍ أخرى... حريةٍ غريبة عنى وعن حريتى... كائن واع، هو لى ضرورةٌ.

وثالثا فإن «وجودى للآخرين» - نفسى - هو على علاقة داخلية بالآخر». أنا أعتمد على الآخر في نفس وجودى: لما كنت ما أنا إياه (على سبيل المثال خزيان أو سوقيًّا أو قبيحا أو وسيما أو ذا تأثير ساحر) لولا وجود الآخر. وليس كل ما في الأمر أن «كونى من أنا، هو بفضل دروس الآخر» (BN ص 274)، فمن المفروغ منه أن الآخر يقوم بهذا: أنا أكتشف أننى غير ذى تأثير أو مضحكٌ أو شائنٌ لأن الآخرين يقولون لى إننى كذلك أو يُعلموننى به من خلال استجاباتهم تجاهى. وفي هذه النقطة وقايةٌ مهمة من الرأى القائل بأن «معرفة النفس» المزعومة، دائما لدتيَّة ومعصومة من الخطأ(14). لكن النقطة الرئيسية لدى سارتر في هذا الموضع ليست هذه: بل إننى بدون «الآخر» لن أكون فاقد التأثير أو مضحكا أو شائنا. إنما هي نظرة «الآخر» التي تحوّلني في صميم وجودي، من التأثير أو مضحكا أو شائنا. إنما هي نظرة «الآخر» التي تحوّلني في صميم وجودي، من شخص ينظر من خلال ثقب مفتاح إلى فضوليَّ مُخزٍ (يُنظر 1984 Schroeder وعلى).

التحيز لصالح العلاقات الخارجية يُخفِي هذه العلاقات الداخلية المتعددة. و"ضربة المعلّم" التي قام بها سارتر، وهي استخدام تجربة ضمير المتكلم للكشف بيقين عن وجود الذوات الأخرى... هذه الضربة تعتمد على الإقرار بأن بين البشر علاقات داخلية... بأنّ تغاير ضميرى المتكلم والمخاطب، يتعايش مع العلاقات الداخلية بين من ضميري المتكلم والمخاطب.

إن توصيفات سارتر الالتقاءاتنا بالآخرين كموضوعات وكذوات، توصيفات موضوعة بحذق وحيوية. لكن هل هاتان هما حقا الكيفيتان اللتان نلتقى بالآخرين بهما؟ ماذا عن ضمير المخاطب الجمع [أو "نحن" كمفعول به] Us، وضمير المتكلم الجمع [أو "نحن" كفاعل] We؟

ضمير المخاطب الجمع، [أو «نحن» كمفعول به] Us كموضوع، وضمير المتكلم الجمع [أو نحن كفاعل] We كذات

يقرّ سارتر بتلك «التجارب الملموسة التى نجد فيها أنفسنا فى نزاع مع «الآخر»، ولكن فى تواصل معه» (BN ص 413)، تلك التجارب التى يختار هو لها نَعْتَى "ضمير المخاطَب الجمع، [أو «نحن» كمفعول به] US كموضوع»، و"ضمير المتكلم الجمع [أو «نحن» كفاعل] We كذات» (15). التجربة التى من الفئة الأولى [فئة «ضمير المخاطَب الجمع، [أو «نحن» كمفعول به] US كموضوع] تنشأ على سبيل المثال من «العمل الجماعى، عندما يستشعر عدد من الأفراد تجربة كونهم موضع تطلع «الشخص الزائد» (مراقب العمال مَثَلا)، وهم يعملون متضامنين لإنتاج نفس الشيء.» (BN ص 419). الشيء الذي يتشاركون في إنتاجه (وليكن «فتّاحة» زجاجات)، هو من أجل ضمير المتكلم الجمع [أو «نحن» كفاعل] We كذات، بمعنى «ذات شخص»... فسمير المتكلم الجمع الأداة التى صنعها هؤلاء الأفراد، في الغرض الذي خصصت له (PP).

إلا أن هذا في رأيي ليس ما يهمنا: ما نريد معرفته هو عن ذلك النوع من «ضمير المتكلم الجمع (أو «نحن» كفاعل) We كذات» الذي يشير إليه مرلوبونتي في توصيفه للحوار: «فكرى وفكره متشابكان في نسيج واحد... نحن متعاونان كلٌّ من أجل الآخر في تبادلية تامة. منظوراتنا تندمج في بعضها البعض، وتتعايش في عالم مشترك (PP ص

254). وسارتر فعلا يقر بتجربة لضمير المتكلم الجمع (أو «نحن» كفاعل) We لا تكون هي تجربة له الفرد»، لكن في رأيه أن هذه التجربة «لا يمكن أن تشكّل بنية واقع إنساني»، بما أنها «موضع وعي خاص: «ليس من الضروري أن يكون جميع رواد المقهى واعين بكونهم «نحن» [كفاعل] We لكي توجد تجربتي لنفسي باعتباري مرتبطا بـ«نحن» [كفاعل] We معهم.» (BN ص 414). وتأييدا لهذه النقطة الأخيرة يرصد سارتر أن نوع التبادل الذي يُصوِّر إمكانية خطأ تجربة انحن» [كفاعل] We هذه، هو:

- ١- نحن غير راضين على الإطلاق.
- بل كلا يا عزيزى: تكلم باسمك أنت وحدك!» (BN ص414).

النقطة الجوهرية هنا - مرة أخرى - هى أن تغاير ضميرى المتكلم والمخاطب غير قابل للاستبعاد. إدراكى أنك غير راض، هو من كل من زاويتى علم المعرفة وعلم الظواهر مختلف عن إدراكى أننى أنا غير راض: الأول من ألعاب لغة المعرفة، والثانى من ألعاب لغة اليقين. إن سؤال: "كيف أعرف أنك غير راض؟ له معنى، لكن سؤال: كيف أعرف أننى غير راض؟ ليس له معنى. معتقداتى عن مزاجك فى لحظة ما، معرضة للمصادقة ولللامصادقة على نحو لا يكون عليه يقينى بشأن مزاجى أنا فى لحظة ما: قد أكون مخطئا بشأن معنى رضاك، على نحو لا يمكن أن أكون عليه بشأن مزاجى أنا. وكما يوضح مرلوبونتى فى مثال أهون بكثير: "على أقصى ما يمكن أن أقاسم - عن لفتة وقية ما - صديقى بول حزنه ذاك أو غضبه ذاك، فإنهما يظلان حزنه هو وغضبه هو: بول يعانى لأنه فقد زوجته، أو هو غاضب لأن ساعته سُرقت، فى حين أننى أنا أعانى لأن بول محزون، أو غاضب لأنه غاضب. " (PP ص 356).

كثيرا ما ينتهى المطاف بالفلسفة إلى الأنانة طوعا أو كرها. وبما أن الأنانة ليست إمكانية يمكن أن تُعاش، لأن وجود «الآخر» هو يقينٌ مُعاش؛ فلا بد من الشك في عملية تحيزات فكرية. والتخلص من كل من التحيز لصالح العلاقات الخارجية وذلك الذي لصالح المعرفة ضد اليقين، يفتح الطريق أمام الإقرار بتوصيفات سارتر - الغنية بشك خارق - للالتقاءات بـ «الآخر كموضوع» وبـ الآخر كذات». وهذا التخلص يقوض الدفع الغير الواعى صوب الأنانة. إلا أن الآخرين لا يمثّلون إشكالا في الفلسفة وحدها!

العلاقات الملموسة بالأخرين

يستحيل أن يكون أي عرض لفكر سارتر بشأن «الآخرين» كاملا، دون أي ذكر لتوصيفاته الشهيرة التي وزدت في القسمين الأولين من فصل كتبه بعنوان «العلاقات الملموسة بالآخرين، في مؤلَّفه «الوجود والعدم»: «أن أتجاُّوز تجاوز «الآخر» To transcend the Other's transcendence، أو على العكس أن أدمج ذلك التجاوز بداخلي دون أن أزيل منه طابعه أو ما فيه من تجاوز: هذان هما المسلكان البدائيان اللذان أتخذهما لمواجهة «الآخر».» (BN ص 363). والعنوانان الفرعيان للقسمين اللذين يصف فيهما هذين «المسلكين البدائيين» يتيحان لنا إرهاصا: «الحب واللغة والمازوكية [التلذُّذ بالخضوع للتعذيب]» هو عنوان القسم الأول. و"اللامبالاة والرغبة والكراهية والسادية [التلذُّذ بتعذيب الغير]» هو عنوان القسم الثاني. ثمَّة يُقال لنا إن الحب "جهد متناقض، Love is a contradictory effort (BN) ص 376). وإقرارنا بهذا قد يؤدى بنا إلى المازوكية، والتي «هي إخفاقٌ ولا بد أن تكون هي نفسها إخفاقًا.» (BN ص 378-378). اللامبالاة - التي لا يمكن أن ينتبه المرء إلى عدم كفاءتها (BN ص 381) - قد تُمهِّد للرغبة الجنسية، التي «تُمثِّل أصل إخفاقها هي.» (BN ص 398). «وهذا الموقف هو الذي يُمثِّل أصل السادية.» (BN ص 399). والذي كذلك «يحمل في داخله سبب إخفاقه هو.؛ (BN ص 404). هذه الحركة الداثرية من موقف إلى آخر «بتقلُّباتها المفاجئة في الاتجاهات، تُشكِّل علاقتنا بـ الآخر.». (BN ص 408). يبدو أن هذا «الآخر» الذي كان وجوده مُؤكَّدًا إلى هذا المدى... هذا الآخر الذي الذي كنتُ مرتبطا به عبر علاقات داخلية وضروب من الانعدام الداخلي Internal negations بقوة جعلت الأنانة مستحيلة، هو مخلوقٌ مزعج للغاية... مخلوقٌ يجب أن يُقاسَم احياة العالم».

لن أمضى حتى النهاية في متابعة كل هذه الدوائر والانقلابات والإخفاقات بالتفصيل. ستكفى حالة أو اثنتان لتصوير هذا التفكير:

يقول لنا سارتر إن هدف الحب هو «استيعاب «الآخر» باعتباره «الآخرَ ناظرًا إلى».» (BN ص 365)، ومِن ثُمَّ القبض على حرية الآخر. ليست رغبة المحب استعباد

المحبوب، فهو احينئذ سيشعر بترنُّص كلَّ من جبه ووجوده. و لا هو بالرغم ممكن أن يرضى بـ ارتباط حر واختيارى المن ذا الذى سيرضى بحب ممنوح كوفاء خالص بعهد أتُخذ؟ المحب الريد أن تحبه حريةً ولكن مطلبه من هذه الحرية كحرية، هو الا تعود حرة بعد! المحب الريد أن تحبه حريةً ولكن مطلبه من هذه الحرية كحرية، هو الا تعود حرة بعد! He wants to be loved by a freedom but demands that (367 هو الا تعود حرة بعد!) this freedom as freedom should no longer be free!

- المحب - لا بد أن يكون (المُختار)، لا مجرد الذى اختير البين آخرين والذى سيكون عندئذ طرفا في مجرد حُبِّ طارئ. بيد أن المحب يجب أن يُختار كجزء من اختيار المحبوب الأصلى لـ الوجود في العالم الينظر الفصل الثامن من هذا الكتاب). هذا هو المعنى الحقيقي لتعبيرات من قبيل المُعل الواحد منهما للآخر واتوأم الروح الله هذا هو المعنى الحقيقي لتعبيرات من ذا الذي لا يذكّره هذا الوصف بما يعرفه بيد أن االحب جهد متناقض... مطلبي هو أن يحبني وانه يخدعني بنفس هذا الحب على نحو حاسم. مشروعي؛ لكن إن كان الآخر ويحبني وانه يخدعني بنفس هذا الحب على نصو حاسم. كان مطلبي منه أن يؤسس وجودي كموضوع أثير، بأن يحافظ على نفسه كذاتية خالصة تواجهني. وهو، ما أن يحبني إلا ويخبُرني كذّات. (80 هم 676).

إن اليأس الذي يبعثه الإقرار بهذا التناقض في صميم الحبّ، قد يؤدى إلى إقامة مشروع جديد: «جعلى نفسى أُستوعب من جانب الآخر وفقداني نفسى في ذاتيته»، وهي عملية يُعبّر عنها على نحو ملموس بالمسلك المازوكي (BN ص 379). كذلك فإن هذه العملية تخفق، بما أنه «حتى المتلذذ بالخضوع للتعذيب، الذي ينقُد امرأة مالا لكي تجلده، يعاملها كأنها أداة. وبنفس هذا يضع نفسه حيث يكون متجاوزا لها في العلاقة»، ومن ثمّ كذات (BN ص 379).

فلنتأمّل مرة أخرى هذا الوصف لمسلك اللامبالاة، حيث أمارس «نوعا من الأنانة الواقعية: الآخرون هم تلك الأشكال التى أمر بها في الشارع.» أنا «أتلامس به الآخرين» مثلما أتلامس بجدار: أتجنبهم كما أتجنب العقبات... محصّل التذاكر ليس إلا وظيفة تحصيل التذاكر، والنادل الذي في المقهى ليس إلا وظيفة خدمة الزبائن.» لكن هذا «العمى بشأن الآخرين» أي لتجاوز الآخرين كنظرة.» بشأن الآخرين، يشمل احتواءً ضمنيا لـ «الوجود للآخرين»، أي لتجاوز الآخرين كنظرة. هلا كونه لكسخص غير المكترث لكونه

فى خطر «من نظرة «الآخر» من خلف ظهرى أن تجعلنى أغترب... [هذا الإدراك] قد يتيح الفرصة لمحاولة جديدة لتملُّك حرية الآخر.» (BN ص 382). هذه المحاولة هى الرغبة الجنسية، التى تم شرحها أعلاه (فى الفصل الخامس من هذا الكتاب).

قبل أن نستخلص أننا لَسَنكون أفضل حالا بالحياة على جزيرة مهجورة، علينا أن نرصد نقطة مهمة: أن العلاقات الملموسة التى يصفها سارتر بكلمات كهذه - مألوفة على نحو جلي وكثيبة إلى حدَّ مُدمَّر - هى علاقاتُ مُخادَعة! كلها ترتكز على الإخفاق في التنسيق بين إدراكنا لحقيقة الآخر الواقعية («وجوده لي») وتجاوزه (الذي أنا بفضله أملك «وجودا له»). ويشير هامشٌ في نهاية الفقرة الثانية (sii) إلى إمكانية «الخلاص» من حلقة الإخفاق هذه، من خلال «تحوُّل حاسم» (BN ص 412 هامش 14). ونفس هذا التحول الحاسم - في مشروعي الأساسي القائم على المخادعة (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب) - الذي يتيح لى الإفلات من المخادعة بشأني أنا نفسي، يتيح لى أن أقيم علاقات ملموسة أصيلة مع الآخرين.

حرية الآخر هي في الوقت ذاته حدًّ لحريتنا... حدًّ حاسم ومهم، يظهر من الوهلة الأولى. وفي الفصل الأخير والمهم من هذا الكتاب، نتجًه أخيرا إلى الحرية.

هوامش الفصل السابع:

إمتعلن معنى هذا أن «الآخر» يظهر دائما كموضوع ذى دلالة: بل قد يظهر بدن «الآخر» كموضوع فيزيولوجي [متعلن به الفيزيولوجيا»، أى «علم وظائف الأعضاء] أو تشريحي أو مادى (يُنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب، و Schroeder 1984 ص 181). لكن إذا ركز المرء على التقاءات من هذا القبيل بالآخر، دون غيرها؛ فعندئذ ستبدو الأنانة محتومة.

2 - لقد سلف أن لاحظنا أن سارتر يستخدم كلمة «الموضوع» بإسراف خارق للعادة: وهو في هذا المقام يشدد على الفوارق بين «الآخر» كموضوع ومجرد الأشياء، من قبيل المروج ومقاعد المتزهات. كذلك سلف أن رصدنا أنه بالرغم من أن سارتر لا يستخدم تعبير مرلوبونتي «الذات/ الموضوع»، فإن من الواضح أن هذا بالتحديد هو ما يعتقده بشأن البشر. مع هذا فإن إلحاح سارتر على كوننا دائما نلتقي بـ»الآخر» إما كذات أو كموضوع – وليس بالاثنين في آن معا أبدا – ليس بأكثر مصداقية من إلحاحه على كون بدن المرء لا يمكن على الإطلاق أن تتم تجربته ككل من ذات وموضوع في آن معا. (ينظر Schroeder 1984).

3 - يُنظر Mirvish 1984، بشأن بحث الفارق بين الأجهزة والاخرين كموضوعات امن منظور نظرية النسبية المكان.

4 - رغم أن هذا الوصف - كما يعى سارتر - قديبدو مُعرَّضا إياه لنهمة العنصرية، فإن من رأيه أن السلوكيين قد غفلوا
 عن حقيقة كون الآخر «الموضوع الذى ليس مفهوما إلا من حيث غايته». وبدلا من اختزال بدن الآخر إلى مجرد موضوع - واختزال غضبه إلى مجرد حركة - «يجب التحول بوجهة النظر السلوكية إلى الاتجاه المضاد.» (BN)
 ص 294).

5 - استعار أوليفر ساكس هذه العيارة An anthropologist on Mars عنوانا لكتابه الصادر سنة 1995، ولواحد من المقالات السبعة التي تشكّل فصول كتابه هذا.

6 - بالفعل يرصد مرلوبونتي أننا قد نلائي صعوبات في فهم التعبير عن الانفعال لدى «البدائيين أو في الدوائر التي تختلف اختلافا بالفا عن تلك التي أتحرك فيها. » (PP ص 184).

7 - يختلف تناول سارتر للكبرياء (BN ص 290-92): إنه يساويه بالغرور، ويرى فيه «مسعى منى بصفتى موضوعا، إلى التأثير في الآخر. أعند بما ينسبه إلى من هذا الجمال أو هذه القوة أو هذا الذكاء، من حيث إن هذا يشكلنى كموضوع. وأسعى إلى الانتفاع به في صدمة مضادة لكي أوقع فيه - سلبيًّا - شعورا بالإعجاب أو بالحب.» ورغم أن هذا الاستخدام لكلمة «كبرياء» هو استخدام مُعترفٌ به، فإنه لا يندو لى أنه الاستخدام الأوحد.

8 - وليام رالف شرويلر هو واحد من كثيرين يفترضون أنْ الاغتراب، لا بد أن يكون سلبيا (١٩٤٩ Schroeder 1984) هامش ص 1933. ومرة أخرى قد يكون من المفيد أن تُذكّر أنفسنا بأن االاغتراب، يعنى شيئا من قبيل االتغاير، Othering.

9 - يشير شرويدر في هذا المقام إلى حجة متعالية Transcendental argument (Schroeder 1984 هامش ص 202). أفسيعتد هو الأخرى؟

10 - هذا البند بند خليق بأن يُدارَى إذا فكر المرء في فالوجود للآخرين، باعتباره مجرد «خواصٌ خارج الرؤية» Social self (Schroeder فيه المنفس الاجتماعية) Outside-view properties (P. S. Morris 1976) أو «النفس الاجتماعية Outside-view properties (المذلة. يبد أن المعلم) ما يبدو أنه يجعل فالوجود للآخرين، يشمل سمات الشخصية؛ بما فيها الفضيلة والرذيلة. يبد أن تلك، يمكن أن يعزوها المرء لنفسه، دون حاجة إلى آخر يحكم عليه بأنه ليس كريما أو ليس شفوقا، بمجرد الانتباه إلى كون المرء قد أخل بقاعدة أخلاقية بعينها أو التزم بمجموعة بعينها من المعايير. لكن الإثم ليس الخزى (بهذا الصدد يُتابع رالف وليام شرودر في [عمله المشار إليه في ثبت المصادر برمز] 984 الكرة وبناء عليه من المنان أن فمن الغريب أن إضفاءات سمات الشخصية ليست على نعومها شرجزءا من «وجودنا للآخرين». (بهذا الشأن فمن الغريب أن والف وليام شرويدر - في [عمله المشار إليه في ثبت المصادر برمز] 984 Schroeder 1984 - يذكر القبح كسمة وللشخصية).

- 11 حيثما يستخدم سارتر الفعل الفرنسي Savoir [«يعرف» أو «يعلم»، في العربية]، أنرجمه أنا [كاثرين موريس] أينما ورد في مُقتطف أورده بمعنى دالًا على «امتلاك اليقين» Possessing certainty [في متن الأصل الإنجليزي]. وهيزل بادنز في [ترجمتها لمؤلف سارتر «الوجود والعدم»، تلك الترجمة المشار إليها في ثبت المصادر برمز] BN تترجم الفعل عن صواب تام بكلمة «يعرف» Know [في متن تلك الترجمة إلى الإنجليزية]. لكن بما أن اللغة القرنسية تستخدم كل من الفعلين Savoir و Connaitre (حيث يعني الفعل الأخير، ما يضادً به سارتر «امتلاك البقين»)، فإن هذه الترجمة مهما بلغ صوابها خليقة بأن تثير الارتباك.
- 12 من وجهة النظر هذه، قد يُدهشنا افتقار تمبل جراندين إلى «الوعى بالذات»، بهذا المعنى العادى للمصطلح؛ الذى يتماشى مع مفاهيم من قبيل الحرج والخزى، ورغم أن أوليفر ساكس يشعر بنفسه «غبيًّا وواعيًّا بالذات» وهو يجرُّب ما تلهر به جراندين من الله ضغط Sacks ، فإنها لا تشعر بشىء من هذا القبيل (Squeeze machine عجرُّب ما تلهر به جراندين من الله ضغط 195
 - 13 في ترجمة هيزل بارنز، تبدأ الجملة بكلمة (بما أن) Since، بما يُبدُّل في المعنى تبديلا شديدا.
- 14 قد بلورت فيليس موريس هذا الموضوع جيدا، على سبيل المثال في [بحثها المشار إليه في ثبت المصادر برمز] P. S. Morris 1985a.
- 15 المقصد الرئيسى لسارتر من وصف هذه الضروب من التجارب هو نفى كونها تكشف أى شيء أساسي في الواقع الإنسانى لم يَظهر سَلْفًا في توصيفاته الاستهلالية للقاءاتنا بالآخر كموضوع ويه الآخر كذات. وما تجربة موضوع الكنحن كمفعول به The Us-object إلا «إثراء للبرهان الأصلى على الذى «للآخرين». الله We- وذات «النحن كفاعل» -An enrichment of the original proof of the for-others لا تكشف عن «شيء بعينه» (AD ص 427).
- 16 بالطبع كان تعيير «الحب الأساسي» Essential love، هو بالضبط ذلك الذى استخدمه ليشير إلى علاقته بسيمون دى بوفوار.
- 17 من المفترض أن «الأنانى المُعاش» The lived solipsist الذى ذكره شرويدر (Schroeder هوامش ص 221)، يفتقر إلى هذا الانتباء الضمنى. أجد من العسير أن يُعقل هذا، إلا إذا كان وصفا للسالتَوَشُّد، Autism، أو لمجموعة أعراض «أسبرجر».

الفصل الثامن

الحرية

اعتيد وصف مفهوم سارتر للحرية بأنه «جذرى» أو «متطرف»(1). وصحيح أنه يقوم بدعاوى للحرية والمستولية، يبدو بعضها مبالغا فيه. منها على سبيل المثال أن «الحرية كاملة ولامتناهية.» (BN ص 531)، وأن «للعبد المقيَّدِ بالأغلال، نفس حرية سيِّده. ٤ (BN ص 550)، وأن «الإنسان المقضى عليه بالحرية يحمل على عاتقه عبء العالم بأكمله. هو مسئول عن العالتم وعن نفسه كسبيل للوجود.» (BN ص 553). رَأْى ديكارت في الحرية... أن «الإرادة، أو حرية الاختيار... ليست مقيَّدة على أي نحو كان.» (ديكارت: الرابع من «التأملات» Méditations IV). أو أن الإرادة «يمكن بمعنى ما، أن تُعتبر لامتناهية. (يُنظر لديكارت [مؤلّفه الذي كتبه أصلا باللاتينية، بعنوان Principia philosophiae] Principles of Philosophy : الفصل الأول، ص 35)... رأى ديكارت هذا، هو ما يراه سارتر في آنِ معا المفتاح لفلسفة ديكارت بأكملها؛ وأروعَ ما بلغه ديكارت من تبصُّر. مشكلة ديكارت الوحيدة [في رأى سارتر] هي أن شجاعته . خذلته في آخر لحظة ممكنة، فإذْ أقَرَّ ديكارت بأن أقوى تشابه بين الإنسان والإلـه، هو بفضل إرادة الإنسان غير المحدودة، فإنه - على الرغم - وضع اختيار غاية الإنسان النهائية وتحديدها في يد الإله بدلا من يد الإنسان، حيث يجدر أن تكون (CF). وكما ورد بقلم سارتر في نقده لواحد من أقران ديكارت العقلانيين، فإنما «نحن [في مفهوم ليبتز. ك.م.] أحرار، بما أن أفعالنا تنشأ من جوهرنا. لكن مجرد عدم كون جوهرنا من اختيارنا نحن، يُظهر أن كل هذه الحرية في الخصوصيات، بالفعل تَحجُب عبودية تامة. ٩ (BN 538)

لكن ما أن نستوعب مفهوم سارتر، إلا ونرى أن هذا المفهوم لا يكاد يكون بهذا الشطط الذي يبدو به للوهلة الأولى: أوّلا وعلى نحو أشد بديهية من غيره، فإن سارتر

لا يقول إن قدرتنا غير محدودة (2)! فلن يكون قولٌ كهذا، من أسخف ما يمكن ادعاؤه، كما يتضح جليًا (بما أن البشر ليسوا غير محدودى القدرة) فحسب، بل إنه عند سارتر يستبع مفهوما عبثيًا للحرية. في رأى سارتر أن الحرية لا توجد إلا في عالم مُقافِه. مِن ثَمَّ فإن الوعى المتجسّد والمتّخِذ موقعا، هو وحده الذي يمكن أن يوصف بالحرية. وعلى هذا يترتب أن الإله غير المحدود القدرة كما يُعرَّفه ديكارت، والمفترض تملّكُه الحرية المطلقة؛ لا يمكن وصفه بالحرية على الإطلاق. ويستخلص سارتر من هذا نتيجة غير متوقّعة، هي أن النجاح ليس بذي أهمية للحرية، على الأقل بالمفهوم الذي يبلوره هو في هذا المقام (BN ص 83). إذن فإن كوني – أنا العبد المقيّد بالأغلال – على الأرجح لن أنجح في تحطيم أغلالي، لا يجعل حريتي أقل من تلك التي كان يمكن أن أحظى بها؛ إن وجد احتمال لا بأس به لهذا النجاح. ليس إلا وفق ذلك المفهوم العبثي للحرية كقدرة غير محدودة، ما يحتمل من افتراض كون الإخفاق مُخلاً بها.

ثانيا- فإن مفهوم سارتر يمثُل في تعارض صارخ مع صورة ما، شاتعة عن الفعل الحر الوجودى كفعل مماثل لذلك الذى دعاه الروائى أندريه جيد: «الفعل الذى بلا مُسوَّغ» Acte gratuit [Acte gratuit من إلله الذى يُرتكب عفو اللحظة... عن هوى أو نزوة... بلا سبب. وقد يكون من بين الأمثلة على هذا قيام «مرسو» في رواية ألبير كامو «الغريب» بلا سبب. وقد يكون من بين الأمثلة على هذا قيام «مرسو» في رواية ألبير كامو «الغريب» L'Étranger بإطلاق النار على أحد أهالى الجزائر على الشاطئ لأن الشمس كانت تعشى بصره، أو قيام «لافكاديو» في قصة أندريه جيد «كهوف الفاتيكان» du Vatican بدفع غريب من القطار بلا سبب ولا دافع. لكن هذا ليس مفهوم سارتر للفعل الحر. يقول سارتر في محاضرته «الوجودية فكر إنساني»، عن «الفعل» الذى في قصة جيد إنه «بدافع النزوة الخالصة» ([ترجمة نص المحاضرة إلى الإنجليزية، الوارد ذكرها في ثبت المصادر برمز] EH ص 84). وسارتر في نصه ذاك يضع كلمة «فعل» بين علامات تنصيص. وهذا بالتحديد لأن في رأيه أن فعلا يُرتكب بلا سبب، ليس فعلا على علامات تنصيص. وهذا بالتحديد لأن في رأيه أن فعلا يُرتكب بلا سبب، ليس فعلا على من ذلك الذى بلغه تحرَّريون من طراز أندريه جيد. رغم أن من رأى سارتر كذلك أن كُلا من ذلك الذى بلغه تحرَّريون من طراز أندريه جيد. رغم أن من رأى سارتر كذلك أن كُلا من الفريقين ينفى عن البشر صفة الفعل، ومِن ثمَّ فكلاهما من ضحايا المخادعة.

كثيرامايقول أولئك الذين ينشدون فهما أكثر تفصيلا، إن سارتر يستخدم كلمة «الحرية»

بمعنيين مختلفين: مشيرا أحيانا إلى العربة الأنطولوجية [نسبة إلى «الأنطولوجيا» أى «علم الوجود»] « ذلك المعنى الذى به تكون الحرية هي السمة المُعرَّفة للبشر»، وأحيانا أخرى إلى العجية في موقف؛ مُشيرا إلى كون الموقف شرطا لحريتنا، وإن لم يكن حدًا لها (Stewart 1998b Compton 1998 وويُنظر 1998 Compton 1998). القول إن كلمة «حرية» ملتبسة في استخدام سارتر، ليس صحيحا تمام الصحة في رأيي: الالتباس المهم المشار إليه، وجوديٌ وليس لفظيا(3)، ومكمنه في الحقيقة الإنسانية ذاتها؛ والتي «هي ما ليست هي، وليست هي ما هي»، أي هي كلٌّ من الحقيقة الواقعية والتجاوز، في علاقة داخلية لا تنفصم. كما يصح أن يقال عن البدن إنه الحقيقة الواقعية للوعي، فإن الحرية هي تَجاوُز هذا الوعي. لكن تماما مثلما أن البدن كحقيقة واقعية، هو على علاقة داخلية بتجاوز «ما هو لذاته»، فإن الحرية كتجاوز، هي على علاقة داخلية بلحرية والذي يشغل أكثر من سبعين صفحة من مؤلّفه «الوجود بالحقيقة الواقعية للحرية؛ والذي يشغل أكثر من سبعين صفحة من مؤلّفه «الوجود والعدم». دعواه «المتطرفة»: «أنا حر حرية مطلقة ومسئول مسئولية مطلقة عن موقفي»، يتبعها قولُه: «لكنني لست حرًّا أبدا إلا هي موقف» والعدم». دعواه «المتطرفة»: «أنا حر حرية مطلقة ومسئول مسئولية مطلقة عن موقفي»، يتبعها قولُه: «لكنني لست حرًّا أبدا إلا هي موقف» والعدم». دعواه «المتطرفة»: «أنا حر حرية مطلقة ومسئول مسئولية مطلقة عن موقفي».

أولا- ننظر في الحرية كتجاوز: أحيانا وَضَع الفلاسفة تمييزا بين «الحرية السلبية» و «الحرية الإيجابية»... ذلك التمييز الذي كثيرا ما يعبَّر عنه على أبسط نحو بـ «الحرية من» Freedom from و «الحرية في» Freedom to ولنا أن نفهم بيان سارتر على أنه يحوى كلا من هذين المعلمين، مع نفس اللوازم المعقدة لأسلوبه. سلبيا: الحرية هي الحرية من التقيد بها هو: على الرغم من أننا قد نتحدث عن أسباب الأفعال، بل ويجب أن نتحدث عنها. هذه الأسباب هي في رأى سارتر ليست جزءا مما هو: إنها عدميّات Negatités عنها. هذه الأسباب هي في رأى سارتر ليست جزءا مما هو: إنها عدميّات إلى غاية لا إبلفرنسية]: ضروبٌ من الافتقار والغياب... إلخ. والتي بالإضافة تشير إلى غاية لا وجود لها. إيجابيا: الحرية هي اختيار تلك الغايات، باختيار ما يسميه سارتر «المشروع الأساسي»، وحرية اختيار أي غايات؛ بتعريض مشروع المرء الأساسي لتحوُّل حاسم. وليست «القوة المُغيَّرة على هذا النحو باليسيرة على الإطلاق.» (BN ص 5 5)، وإن كان هذا على نقيض الرأى الشائع (4).

ثُمَّ نبحث العلاقات الداخلية بين الحقيقة الواقعية والحرية. هذا الاستقصاء ينصب

على تلك الاعتراضات باسم البديهة «التى تذكّرنا بعجزنا» فى مواجهة مختلف هياكل موقفنا: موضعنا فى العالم وماضينا وبيئتنا وأقراننا من البشر، وكوننا نموت. ردود سارتر على تلك الاعتراضات توضح السبب فى كون معظم هذه الأشياء يستحيل فهمها كحدود لحريتنا، بالتحديد لأن الحرية والحقيقة الواقعية مرتبطتان إحداهما بالأخرى بعلاقة داخلية.

الحرية والتجاوز

يُدلى سارتر بملاحظة نصها أنه «غريب أن الفلاسفة قد استطاعوا المحاجاة فيما بينهم إلى ما لا نهاية بشأن الجبرية وحرية الإرادة... دون أن يحاولوا في أي وقت من الأوقات أن يبدأوا بشرح الهياكل المُتضَّمنة في نفس فكرة الفعل.» (BN ص 433). متى فهمنا فكرة فعل ما، فسنرى أنه لا يمكن القيام بأى تمييز بين الفعل والفعل العر. وبالتالى فإن إنكار كون البشر أحرارا... إنكار كونهم ينخرطون في الفعل الحر، هو إنكار كونهم يفعلون؛ وهذا شيء لا يمكن إنكاره إلا في المخادعة. عند سارتر أن كُلا من المذهبين: الجبرية والتحرُّرية، ينفى - كما يتصوِّرهما في تعرُّضه لهما - أننا نفعل! إنما هو في بحث الحرية، ما يكون من اتفاق المخادعة العادية والمخادعة الفلسفية بأوضح ما يكون: في المخادعة العادية، نحن نعتبر أنفسنا إمّا تمامًا «تحت ثقل» (الماضي، وأبداننا، ولوجودنا للأخرين»، والظروف الحالية) أو تماما «بلا ثقل». والفلاسفة الذين يبحثون في بني الإنسان، يغلب عليهم أن يروهم بنفس المنظور ذي الزاويتين الواضح التعارض بينهما: الجبريون من أولى زاويتي المخادعة، والتحررُيون من الثانية.

أولا- سنرى أن للأفعال أسبابا. في هذا يكون الجبريون على حق: المشكلة التي عند الجبريين هي إخفاقهم في فهم فكرة السبب على النحو الصائب، وفي طرح الأسئلة الصائبة بشأنه. وثانيا- سنرى أنه ليس كل فعل يقام به من أجل غاية فحسب، بل إن بين الغايات التي تستقطب أفعال كل شخص، توجد واحدةً يتفرَّد بها عن غيره؛ وهي المشروع الأساسي [وفي هذا يكون التحرريون بدورهم على خطأ].

الحرية السلبية: الأفعال والغايات والدوافع والأسباب

النقطة المركزية بشأن الأفعال هي أنها مقصودة: الفعل هو التحقيق المقصود لمشروع واع. بصفة عامة نحن نفرِّق بين ما نأتي به من أفعال وما يحدث لنا مجرد حدوث. رغم أنه يمكن القيام عن قصد بالتعثر والتجشؤ والارتطام بشىء ما، أى أن هذه الأحداث يمكن أن تكون أفعالا؛ فإنها فى الأحوال العادية ليست مرتبطة بالتحقيق المقصود لمشروع. نحن كذلك نفرَّق بين ما نفعله وما يقع لنا كعاقبة غير مقصودة لما نفعله: على سبيل المثال فإن «المدخَّن المهمل الذى تسبب بإهماله فى انفجار مخزن بارود، ليس بفاعل»، أى أنه لم يقم بذلك الفعل اللثى هو تفجير مخزن البارود. ليس معنى قيام المرء بفعل أنه «يجب أن يتبصر بجميع عواقب فعله»، فى حين أنه «لم يقم بفعل إلا فى حدد تحقيقه لمشروعه.» (Davidson 1980).

القول إن فعلا ما مقصودٌ، هو القول إن لهذا الفعل غاية، هي ما يستهدفه الفعل أو يمتد صوبه. ويجب أن يُفهم هذا بمعنى السبب، أى الدافع (Motif [بالفرنسية]) والباعث (Mobile [بالفرنسية]) (5). «المساجلات المضنية بين الجبريين وأنصار حرية اللامبالاة» (BN ص 436) ترتكز على الأسباب (6): يقول الجبرى بأن لكل فعل سببًا، وتحرُّرى اللامبالاة يقول إنه بحكم التعريف توجد أفعال حُرَّة؛ ولكى يكون الفعل حرا يجب أن يكون بلا سبب، أو أن يكون له أكثر من سبب: كل منها يُساوي غيره في التأثير ويتضاد معه في الاتجاه.

سارتر يتفق مع الجبريين. هو لا يشكو إلا من كون الجبرى لم يمض بما فيه الكفاية، في ما قام به من استقصاء: لم يطرح بشأن العلة سؤالا عن كيفية «تكوُّنها من حيث هي» (BN ص 437). وكما سنرى فإن هذا الاستقصاء في النهاية يقوِّض الجبرية. وما يكرسه سارتر من وقت لتحرُّرى اللامبالاة هو أقل من هذا بكثير! هذا التحررى يبحث عن قرارات «لا توجد لها أيَّ أسباب سالفة، أو عن مداولات بشأن فعلين متعارضين ممكنين بنفس الدرجة ولكلِّ منهما أسباب (ودوافع) يتساوى تأثيرها تماما بذلك الذي لأسباب الآخر ودوافعه. (BN ص 436): الفعل الوحيد الحرحقا هو ذلك الذي يُؤتَى في وضع مثل ذلك الذي وجد نفسَه فيه «حمار بوريدان» [في المثل الشهير الذي ضربه في القرن الرابع عشر الفيلسوف الفرنسي جان بوريدان] الذي عرض عليه جوالان من الشوفان بنفس الحجم تماما ويبعد كلَّ منهما عنه بغض المسافة تماما، ويُقال إنه مات من الجوع لأنه لم يملك القدرة على اتخاذ قرار!! حرية اللامبالاة الوارد وصفها في هذا المقام، مقاربة لمفهوم الفلسفة «الإسكولائية»

[الفلسفة «المدرسية» في العصور الوسطى] الذي يُندِّد به ديكارت في الرابع من «التأملات» (Méditation IV) باعتباره «أدنى مراتب الحرية». وهو بالتعبير المعاصر يشير إلى تلك «النظرية في الفعل الذي بلا مسوِّغ» كما تمثَّلت عند أندريه جيد. سارتر يُلغى بعنف هذا المفهوم للحرية، لأن بين القصد والسبب علاقة داخلية: «أن يوجد فعلٌ بلا سبب، هو كأنما يوجد فعل تنقصه البنية القصدية التي لكل فعل.» (BN ص 436). مِن ثَمَّ فإن هؤلاء التحرريين ينتهى بهم الأمر إلى إنكار كون البشر يفعلون! هذا من أعراض المخادعة.

ما يستهدفه سارتر في هذا المقام بضرباته، ليس مُجرِّد الجبرى والتحررى الماثلين في كثير من البحوث التحليلية التى تنصبّ على «الإرادة الحرة في مواجهة الجبرية». القضية بهذا الصدد، كثيرا ما تُطرح باعتبارها مسألة ما إذا كانت الأفعال الإنسانية مُسبَّبة أم غير مسبَّبة، أى «خارج السلسلة السببية» أو «مضادة للأسباب» أو «غير مُقرَّرة» أو «عشوائية» مسببّة، أى «خارج السلسلة النحو، فإن التحررية «دون أن تستعيد على الإطلاق (إمكانية) الحرية... تزيل ما لها هي من دعامة.» (2000 McFee مسرِّغ الذي يرد بقلم أندريه جيد – كما نطبق كلمة «العشوائية» على الفعل الذي بلا مسوِّغ الذي يرد بقلم أندريه جيد – كما نقول «العنف العشوائية» و»أفعال الشفقة العشوائية» [هنا بمعنى «العفوية»] – فليس هذا على الإطلاق ما يرد بقلم التحرري – الماثل في البحوث التحليلية – عن نوع العشوائية المضادة للأسباب: أيُّ فعل صادر عن نزوة، أو تعسفى، أيُّ «عشوائي» بمعنى ما... هذا الفعل يمكن تماما أن يكون موضع قوانين سببية، ومِن ثَمَّ لا يكون عشوائيا بالمعنى الأخر (يُنظر 1973 Wiggins 1973) و Dennet 1978 و المصل الخامس عشر)(8). يمكن لجبريًّ مقتنع بمنهج التحليل، أن يَسعَ مفهومُه النزوة بلا أي ممانعة.

إلا أن الجبرى عند سارتر ينطلق من مقدمة فحواها أن لكل فعل سببا، أى دافعا وباعثا. لكن لأن الجبرى يُسىء فهم كل هذا، فإنه هو الآخر ضحيةٌ للمخادعة بشأن الفعل. ويعرض سارتر هذه الشروح المبدئية للأسباب والدوافع، على نحو ما يمكن أن يفعل جبريٌ من النوع الذي هو مشتبكٌ به. ومتى انتهى من عرضه، تكون هذه الشروح قد تم تعديلها بشدة؛ ومِن ثُمَّ يتم إظهار مفهوم الجبرى على أنه معيب: «عادة ما نعنى بالدافع Motif] في الأصل الفرنسي. ك.م.] السببَ في الفعل، أي مجموع الاعتبارات العقلانية

التى تبرره... [أو ك.م.] التقدير الموضوعى للموقف... وعلى العكس فإن الباعث يعد بصفة عامة حقيقة ذاتية. إنه مجموع الرغبات والانفعالات والعواطف التى تحتُّنى على إنجاز فعل بعينه. (BN ص 445-446).

فلنضرب مثلا بفعل يعد من أفعال الحياة اليومية بالتمام والكمال: ذهابى إلى السوق لشراء نصف لتر من اللبن. قد يكون سبب فعلى هو تقديرى الموضوعى لكون ثلاجتى خالية من اللبن، ربما مدعومًا بالاعتقاد بأن اللبن مُتاح فى المتاجر، والباعث هو رغبتى فى اللبن: هذان – إذ يؤديان عملهما بالاشتراك – قد نتج عنهما فعلى (9). هذا يبدو مباشرا إلى درجة التفاهة! ماذا يمكن أن يكون لُبَّ المشكلة إذن؟

لكننا إذا ألححنا فسنجد من بين معالم هذه القصة اثنين يضعان الجبرى أمام مشكلة: الأول من هذين المعلمين هو أننا لكى نفهم تمام الفهم هذا السبب وهذا الدافع فى علاقتهما بهذا الفعل، فإن هذا يتطلب منا الرجوع إلى ضروب العدم الملموسة تلك، التى يسميها سارتر «العدميّات» Negatités [بالفرنسية]؛ في حين أن هدف الجبرى الذي يشتبك سارتر معه هو تفسير كلِّ فعل بمعانى الوجود الفعلى أو بالأشياء التى يمكن الاستدلال عليها من هذا الوجود الفعلى. والمعلم الثاني هو أن الفعل والغاية منه والسبب فيه والدافع إليه، يتضع أنها كلها متصلة ببعضها البعض بعلاقة داخلية؛ بينما الجبرى يرغب في إيجاد أُحدوثة سببية لا تعترف إلا بالعلاقات الخارجية.

دورالعدميات: فلنعد إلى رؤية الجبرى لقصتنا التى من الحياة اليومية، وأولا فلنعتد بالسبب الذى تم تقديمه، متذكّرين أن الأسباب مقصود بها أن تكُون تقديرات موضوعية للموقف الذى يبرر الفعل. وإذن فمن الواضح أن تقديرى الموضوعي لعدم وجود اللبن في الثلاجة، لا يبرر وحده فعلى. ففي النهاية قد أتوصّل على نحو مُماثل إلى تقدير موضوعي لعدم وجود اللوازم الإضافية للطهى في ثلاجتى، لكن التعرف على هذه الحقيقة لن يدفعني إلى الخروج فورا إلى السوق! ولا ستؤدى إضافة مزيد من حقائق من نفس النوع – يتم تقديرها موضوعيا – بالمرء إلى التحرك إلى الأمام خطوة واحدة. الكيفية الوحيدة التي يمكن بها وصف تقديرى الموضوعي للموقف الذى قد يبدأ في الظهور بمظهر التبرير لفعلى: هو ملاحظتي غياب اللبن أو نقصه. سيقاوم الجبرى فكرة إمكاني التقدير موضوعيًا لغياب: مظاهر النقص والغياب ليست مثل وجود اللبن، فلا هي

إيجابية ولا هى ذات وجود فعلى، ولا هى مستدلًّ عليها من مظاهر الوجود الإيجابية، مثلما يستدل على عدم وجود اللبن من حصر كامل للمحتويات الحالية لثلاجتى، وبما أنه «ما من حالة واقعية يمكن أن تحكم على الوعى بأن يُدركها كعدميَّة أو كنقص.» (ص 435-436). لكننا كذلك لا يمكننا التصرف بدون العدميّات: إن شرط الفعل هو «التعرف على «أُمنية»، أى على نقص موضوعى بل وعلى عدميّة.» (BN ص 433). ما من مجموع لمعالم موقف ما - يتم تقديرها موضوعيا - يمكن على الإطلاق أن يبرراًى فعل، طالماً قصرنا ما يمكننا تقديره موضوعيا على مظاهر الوجود الإيجابية وما يمكن الاستدلال عليه منها.

ثم فلننظر في الدافع، وهو هنا الرغبة في اللبن: على ما يظهر فإن كان لنا أن نجمع إلى هذا الدافع السبب الذي تم تعيينه أصلا [نقص اللبن من الثلاجة]، فستكون لدينا على الأقل بدايات التبرير للفعل: عدم وجود لوازم الطهى الإضافية في ثلاجتى لا يبرر فعل خروجي إلى السوق، فلا رغبة في لوازم الطهى الإضافية تلح على. ولكن الرغبة في اللبن تلح على، وبالتأكيد أنه عندما تُجمع هذه الحقيقة الذاتية إلى تقديرى الموضوعي لكون الثلاجة خالية من اللبن؛ فإنها تبرّر ذهابي إلى السوق طلباً للبن! لكن ما هي الرغبة؟ ما الذي يمكن أن يعنيه إطلاق صفة «الحقيقة الذاتية» على الرغبة؟ «كيف يمكننا تبرير الرغبة إذا ما أصررنا على وصفها بأنها حالة نفسية، أي كوجود طبيعته أن يكون ما هو؟» الرغبة (يجب بطبيعتها أن تكون إفلاتا من نفسها صوب موضوع مرغوب فيه... الرغبة هي نقص الوجود. وفي أعماق وجودها، يُساورها الوجودُ الذي تظل هي رغبةً فيه.» (للبن الحاضر... الموجود، وإلا لما كانت هي رغبةً، بل لبنًا هو عدمٌ حاليٌ خالص. مِن اللبن الحاضر... الموجود، وإلا لما كانت هي رغبةً، بل لبنًا هو عدمٌ حاليٌ خالص. مِن اللبن الحاضر... الموجود، وإلا لما كانت هي رغبة، بل لبنًا هو عدمٌ حاليٌ خالص. مِن اللبن ما يرويه الجبري يقع في الخطأ؛ حين يصف الرغبة بأنها حقيقة ذاتية.

مِن ثُمَّ فلكى نفهم ذهابى إلى السوق طلبًا للّبن، لا بد أن يتم فهمى على أننى أقوم باعدم مزدوج : على أن «أضع حالةً مثاليّة للأمور [الغاية: التى هى الحصول على اللبن ك.م.] كحضور خالص للعدم ، وكذلك على أن «أضع الموقف الحالى [غياب اللبن ك.م.] كعدم في صلة بهذه الحالة [المثالية ك.م.] للأمور. » (BN ص 435). هذه هى الحرية السلبية حقا!

العلاقات الداخلية بين الفعل والسبب والدافع: في كلام الجبرى، تُرى العلاقات الخارجية ماثلة في كل مكان: السبب والدافع على الفعل، حقيقتان تربط بينهما علاقة خارجية... حقيقتان تجمّعتا على نحو ما لتسببًا الفعل، وحيث فكرة السبب تُفهم هي نفسها كعلاقة خارجية. ويكشف مزيد من البحث الأكثر دقة أن السبب مرتبط بالدافع بعلاقة داخلية، وأن الدافع ليس إلا مشروع الفعل... المشروع الذي يشير إلى الغاية، والتي بالفعل لا تمثل على الإطلاق في ما يرويه الجبرى؛ لأنها غير موجودة. بالإضافة فهناك تعتيمات تنجلي عندما نقر بان في صميم ما يقدمه الجبرى من تبرير سببي للفعل نفسه... تعتيمات تنجلي عندما نقر بان الفعل تربطه كذلك علاقة داخلية بالغاية أو الدافع، ومِن ثُمَّ بالسبب.

الكي يكون السبب سببا [في فعل ما، كنقيض للظاهرة ك.م.] يجب أن يُستشعر السبب من حيث كونه كذلك. ١ (BN ص 437). استشعار عدم وجود اللبن كسبب أو مُبرِّر للفعل (ذلك المبرِّر الذي أتطلع إليه موضوعيا والذي يؤدي مهمته هذه التي هي تبريرُ فعلى)، هو استشعار عدم وجود اللبن كغياب، والذي هو استشعاره كمُعرَّك للدافع. هذه العدميّة، هي في آن معا تحركني صوب الفعل وتبرر فعلى، وهي ما لا يمكن توصيفه بأنه ذاتي ولا بأنه موضوعي على النحو الذي يفهم به الجبري هاتين الكلمتين. المبرر لا يمكن أن (يكون له فعلٌ بصفته سببا)، إلا إن كان (موضع اكتشاف الدافع.» (BN ص 472)، والدافع اليس متميِّزا عن المشروع.» (BN ص 449، وتُنظر ص 472). مِن ثُمَّ فإن «المبرر لا يظهر إلا في مشروع فعل ما وعبر هذا المشروع [أي الدافع ك.م.]، ولا يقرِّر الفعلَ إطلاقا. (BN ص 848). والدافع يحيل إلى الغاية: إن كان الدافع - أي مشروع الفعل - هو الحصول على بعض اللبن، فإن الغاية هي حالة الأمور تلك «التي لم توجد بعد؟: [حالة] حيازة بعض اللبن. ورغم أننا يمكن أن نصف السبب في فعل بأنه «التقدير الموضوعي لوضع ما»، فعندما يتم الإعراب عن هذا على أكمل وجه، يكون المتحصَّل منه هو هذا: «التَّرقُّب الموضوعي لموقفٍ مُقرَّر، على نحو ما ينكشف عنه هذا الموقف على ضوء غاية بعينها؛ ك[موقف] قابل الإمدادنا بوسيلة لبلوغ هذه الغاية.» (BN ص 446): الأسباب والدوافع والغايات تُكوِّن معًا «كُلا غير قابل للتحليل.» An « .(unanalyzablee totality (BN 453

وهذا الكل غير القابل للتحليل تربطه علاقة داخلية بالفعل نفسه. لقد عرفنا أن

العدميّة الملموسة التى أمْلكُ التعبير عنها على هذا النحو: «لم يعد في حيازتى لبن.» ... عرفنا أنها ليست خاصيّة للعالم محايدة الدوافع: هي خاصية يقدَّم إدراكي إياها، إلى مطالب؛ من حيث نسبيّة المكان، يُنشئ هذا الإدراك مُوجِّها: إدراكي الثلاجة على أن لها خاصية «انعدام اللبن»، هو جعل فعل الذهاب إلى السوق طلبا للبن من مشروعاتى. ولا هو بالمثل واجب علينا أن نحوَّل «جعل الفعل مشروعا» إلى حقيقة ذاتية («اختيار» أو «قصد») تُسبّب هي نفسها الفعل عندئذ، بل إن جعل أي فعل أحد المشروعات، هو القيام به... القيام بهذا الفعل. قد لا يكون الفعل الذي أُدَّى هو الفعل الذي جُعل من بين المشروعات: قد تصدمني سيارة في طريقي إلى السوق، بحيث يكون يكون نجاح بين المشروعات: قد تصدمني سيارة في طريقي إلى السوق، بحيث يكون يكون نجاح فعلى «بيد الطبيعة» كما عبر دونالد ديفيدسون بلباقة (1980 Davidson و5)، أو بحكم الفرصة [للذهاب]؛ وإلا لكان أجدر بي ساعتها أن أكتفي بإضافة بند «اللبن» إلى قائمة المستلزمات المطلوبة لاستكمال ما في ثلاجتي. لكن هذا ليس موضوعنا في هذا المقام: جَعْل الفعل أحد المشروعات، هو القيام بشيء يكون هو الفعل الذي جُعل على هذا النحو، متي سمحت الطبيعة وسنحت الفرصة.

بالإضافة ففى صميم بيان الجبرى، يوجد تعتيمٌ لم يُلاحظ لأول وهلة: هل اتضح حقا – فى أى وقت من الأوقات – كيف كان مفترضا أن تجمع الحقيقة الموضوعية التى هى عدم وجود اللبن، قواها إلى قوى الحقيقة الذاتية التى هى الرغبة فى اللبن؛ لإنتاج الفعل؟ لامن الواضح أننا هنا بصدد مستويين للمعنى متميزين أحدهما عن الآخر على نحو حاسم. كيف إذن تكون المقارنة بينهما ممكنة؟ كيف يمكننا أن نحدد الدور الذى يؤديه كلٌّ منهما فى القرار موضع النظر؟ هذه الصعوبة... لم يتم حلُّها قط.» (BN ص وطعه). [لكن] ما أن نقر بأن الأسباب والدوافع والغايات والأفعال، تربط علاقات داخلية بعضها بالبعض... أنها تكون معًا كُلا غير قابل للتحليل»، إلا وتختفى هذه الصعوبة.

توصيف سارتر قدحقّ حتى الآن قدرا لا بأس به من التقدم، مُقارَنًا بتوصيف الجبرى. طالما ظل الجبرى يشجب العدميات، وطالما ظل متشبثا بالتحيز لصالح العلاقات الخارجية؛ فإنه لن يستطيع فهم الأفعال. لكن قد يُلحُّ على القارئ سؤال (بل وبالتأكيد سيلح عليه): ماذا يمكن بالضبط أن تكون صلة كل هذا بالحرية؟ على سبيل المثال أين يمكن ان يكون موقع فكرة الاختيار؟ الإجابة ستستتبع إمعان النظر في الغايات بأكثر مما

فعلنا. كما سنرى، فإننا نختار غاياتنا، أَى قِيَمنا، وكذلك نختار من بين الأسباب، تلك الأهمّ من غيرها. وعبر هذه الغايات المختارة، تَظهر العدميات التي تُحفِّز على أفعالنا وتبررها. وكما سنرى كذلك، فإن فكرة اختيار غاياتنا تتضمّن بعض الصعوبات فى المفاهيم.

الحرية الإيجابية: الغايات والمشروع الأساسي:

ما قمنا بتوصيفه حتى الآن، هو الحرية السلبية: إنها الحرية من تقرير ما يكون. لكن ماذا عن الحرية في؟ عرفنا في الفصل السادس من هذا الكتاب أن «المكان الحقيقي للعالم» مكان نسبي Hodological. وكذلك أن كورت لفين – الذي يرجع إليه الفضل في اشتقاق هذا الاصطلاح – يدرك ما نلتقي به في المكان النسبي من مقابلات إيجابية للأشياء وأخرى سلبية لها، باعتبارها مقررة لاتجاه السلوك. وقد يبدو من كل ما قيل حتى الآن أن هذه بالتحديد هي الحالة: لا تتيج الثلاجة لي إلا خاصية، وإن كانت خاصية من نوع معين... خاصية نسبية المكان، هي التي له نقص اللبن». باعتبار أن للثلاجة هذه الخاصية، وباعتبار إدراك هذه الخاصية هو إدراك العالم باعتباره مقدما إلى مطالب مني، المخاصية من يدو أنني لا أستطيع التصرف بأي طريقة أخرى. وهذا يبدو مزعجًا، باعتبار أن فكرة أنني «ما أمكنني أن أفعل غير هذا» شمتشعر غالبا كمُقيدة لأحد المعالم الأساسية للحرية.

مفهوم سارتر لـ«المشروع الأساسى» يوضح هذه الفكرة ... فكرة أننى «ما أمكننى أن أفعل غير هذا»، وفى الوقت ذاته يقلل من أهميتها، على الأقل فى الحياة اليومية. حتى الفعل العادى الذى هو شراء اللبن، يجب فهمه فى سياق مشروع أكبر، توضح معالمه سلسلة من «ذلك الذى صوبه» Towards-wiches: مشروعى لشراء اللبن، هو صوب ذلك الذى لإعداد الشاى، الذى هو صوب إبقائى متيقظًا، الذى هو صوب مواظبتى على العمل فى كتابى، ثم فى النهاية القصوى سلسلة من مجموع «ذلك الذى من أجله المشهرة والثراء مثلا، أو من أجل ما هو أكثر أساسية بعد (10). من ثم يشير أبسط أفعال الحياة اليومية إلى مشروعى الأساسى. وهذا الاختيار الأصلى هو الذى ينشئ أصلا كل الأسباب وكل الدوافع... إنه هو الذى ينشئ أصلا كل الأسباب وكل الدوافع... إنه هو الذى ينشئ أصلا كل الأسباب وكل الدوافع... إنه هو الذى ينشئ أصلا كل الأسباب وكل الدوافع... إنه هو الذى

265): قدامكن أن افعل غير هذا، لأن المرء يمكن أن يختار مجموعة جديدة من القيم. إلا أن اختيار مجموعة جديدة من القيم، لا هو باليسير ولا هو بالذي يُزاوَل باستهانة. فلأن ما نكُونُه تحدده قِيَمُنا، فإن اختيار المرء مجموعة جديدة من القيم هو - في حقيقته - اختياره أن يصير شخصا مختلفًا.

فيما أظن أننا اكتفينا من شراء اللبن! فلنتحوَّل إلى الأمثلة التى يضربها سارتر: «أشرع فى جولة على الأقدام مع بعض أصدقاء. بنهاية عدة ساعات من المشى يزداد إعيائى وفى النهاية يصير بالغ الإيلام. فى البداية أقاوم ثم فجأة لا أعود أتمالك نفسى، وأستسلم وألقى بحقيبتى جانبا إلى ناحيةٍ من الطريق.» (BN ص 453). والآن: لماذا فعلتُ ما فعلت؟

سيحاول الجبرى أن يفسر فعلى بتقديرى الموضوعى لحقائق بعينها: أن التل شاهق وأن بدنى نال منه الإعياء، مُقترنًا بتلك الحقيقة الذاتية التي هي أننى أمقت الإعياء، نحن نعرف سلفا أن هذا التوصيف لن يُجدي: السبب الذي لدى للتوقف... ما أترقّبه أنا موضوعيا، ليس مجرد تل بدرجة مَيْل عشرة مَثَلا بل هو تل قشاهق باكثر مما يُحتمله. وهذه الخاصية للتل هي خاصية نسبية المكان. كذلك فإني في إدراكي لإعيائي، لا أدرك شيئا يمكن الإعراب عنه ببيانات عن نسبة الحامض اللبني في البدن مثلا بل أدرك أن إعياء بدني ذائد عن الحد. هذا الإدراك لبدني تربطه علاقة داخلية بإدراكي للتل. تحققي من أن التل شاهق بأكثر مما يحتمل، وشعوري بأن إعيائي بلغ مدى يعوقني عن مواصلة السير؛ هما أمران يصعب التمييز الصحيح بينهما. ودافعي إلى التوقف لا يزيد عن كونه مشروع فعل التوقف. إدراكي لبدني على أن إعياءه زاد عن الحد، وللتل على أنه شاهق بأكثر مما يحتمل، هو مشروع فعل التوقف. وهذا، مع تساوى كل الأشياء الأخرى: هو بأكثر مما يحتمل، هو مشروع فعل التوقف. وهذا، مع تساوى كل الأشياء الأخرى: هو التوقف.

هذا حتى الآن مألوف لنا. وهو يطرح نفس التساؤل: «باعتبار أن العالم كان يواجهنى بتل شاهق بأكثر مما يُحتمل وببدن بلغ من إعياثه أنه لم يعد يستطيع مواصلة السير: هل كان لى خيارٌ بشأن التوقف؟... هل أمكن أن أفعل غير ما فعلت؟ ٩. يثابر سارتر على هذه النقطة فى حد ذاتها: «أحدهم سيأخذ على ما فعلت، وسيعنى بهذا أننى كنت حرّا؛ أى أن فعلى لم يكن غير مقرَّر من أحدٍ أو من شىء فحسب، بل وكذلك أننى كان فى إمكانى أن

أنجح فى مقاومة إعيائى مزيدًا، كان فى إمكانى أن أفعل كما فعل رفاقى وأن أنتظر بلوغ موقع الاستراحة قبل أن أسترخى. وسأدافع عن نفسى بقولى إن الإعياء تمكَّن منى حتى للمأعد استطيع المقاومة.»

هذا السجال كما يقول سارتر، «قائمٌ على مقدمات غير صحيحة (BN ص 354). بل إن كلا من المتحاورين، في اسر المخادعة. لماذا؟

من ناحية، فإننى عندما أقول إن «الإعياء تمكّن منى حتى لم أعد أستطيع المقاومة»: أبدو كأننى أوحى بأن إعيائى كـ «حقيقة موضوعية فى حد ذاته» يسبّب توقفى. هذا لا يمكن أن يكون صحيحا، ففى النهاية «كل رفاقى بصحة جيدة تماثل صحتى، وهم عَمَليًّا قد تلقوا تدريبا كذلك الذى تلقيته أنا... وهم بكل الاعتبارات المنطقية «بنفس الدرجة من الإعياء». كيف يمكن إذن أن يعانوا من إعيائهم على نحو مختلف؟ سيقول البعض إن الإعياء ينجم من كونى أنا «جبانا» والآخرين غير جبناء.» (BN ص 454–455). لكن هذا لن يفيدنا في شيء: «كونى جبانا لا يمكن أن يكون واقعا موصوفًا، وإنما هو مجرد صفة تُطلق على الطريقة التي أعانى بها من إعيائي.» (BN ص 455). ما في الموضوع هو أننى قد اخترت الطريقة التي أعانى بها من إعيائي، وفي هذا يكون رفيقي المعاتب لى على حق.

لكن هذا الاختيار ليس اختيارًا إلا لأنه لايمكن تفسيره في منظور اختيار أوسع، فيه يتم دمج الاختيار الأول كبنية ثانوية.» (BN ص 455). هذا الاختيار الأوسع» هو اختيار مشروع أساسي يشكّل المأهية الشخص، الفردية تماما والقابلة للتغيّر. عمل سارتر الذي هو سيرة ذاتية بعنوان الكلمات؛ Les Mots [في الأصل الفرنسي] يعرض مشروعه الأساسي على أنه سيكون كاتبا: الما وبحدت إلا لأكتب، ومتى قلتُ أنا: كان المقصود بهذا، الهأنا الذي يكتب. (W ص 79). ليس ما في الأمر أن مشروعه الأساسي ذاك، يمكن حصره في كلمة واحدة، ففي النهاية فإن كل مشروع لفرد هو ما يتفرّد به هذا الفرد، وأي عدد من الأفراد بالغي الاختلاف فيما بينهم، يمكن أن يكون المشروع الأساسي لكلَّ منهم أن يكون كاتبا. وإنما تكثّف هذه الكلمة في قطرة واحدة بحرًا من المعاني والقيم التي ستكون بالغة الاختلاف لدى تُتّاب مختلفين. في حالة سارتر تشمل المعاني والقيم علاقته بجدًه، وما هو واضح من فخر الجد بالكتاب الذي لديه؛

الجامع لمختارات أدبية ألمانية - شعرا ونثرا على السواء. وهو كتاب عنوانه Lesebuch ، [بالألمانية: أى «كتاب المطالعة الألمانية»]، غَرَسَ في الصغير جان بول سارتر - غير القادر على القراءة بعد - بذور «إدراكه للتعليم كرّهْبنة وللأدب كانشغال مُلهم.» (W ص 30). كذلك تشمل هذه المعاني والقيم، الاستعاضة عما فيه من ضآلة وقلة أهمية لدى الغير. وفي قصصه الطفولية أنقذ الصغير جان بول فتيات بسيفه، وفيها كذلك كانت له أهمية قصوى في كل موقف اجتماعي! الناس كانوا يقولون عنه: «شخصٌ ما ينقصنا هنا، هو جان بول سارتر.» (W ص 62، وتُنظر ص 58، وص 106). كلمة وحيدة هي «كاتب»، تجمع معالم كثيرة لحياة سارتر. غير أنه من العسير علينا أن نفهم ما تعنيه هذه الكلمة في حالته هو، ما لم نُدرك ببالغ التفصيل ما يقصده هو بها.

على نحو أكثر اعتيادية، يصف سارتر المشروعات الأساسية بطرق أقل قابلية للإدراك الفورى. في حالة الشارع في الجولة، « تعبّر هذه الطريقة في الاستسلام للإعياء وفي تركى نفسي أنهار على ناحية من الطريق، عن نفوري أصلا من بدني ومن كل ما هو بليد في حد ذاته. (11). رفيقي الذي هو – على العكس – مولع بإعيائه، يعيش إعياءه «داخل مشروع أوسع من الاستسلام للطبيعة بثقة، ومن السيطرة والاستيلاء المُمتعين. الهمبرد... ما ص 455). من ثمّ فإن ما فعلتُه من إلقاء حقيبتي أرضا وتوقفي، «لم يكن بلامبرد... ما وجب تفسيره به هو اتساقه مع مشروع أساسيً كوّن هذا الفعل جانبا أساسيا منه. الهي المهرد. ط

لنا أن نقول ما يلي:

أ) إن الشارع في الجولة كان في إمكانه أن يفعل غير ما فعله، كما قال رفاقه عن
 حق.

ب) إن الشارع في الجولة لن يفعل غير ما فعله، باعتبار ما له من مشروع أساسي، وباعتبار أنه قد اختار نفسه كشخص هو ممن يدركون إعياءهم باعتباره لا يحتمل والتل باعتباره شاهقًا بأكثر مما يحتمل.

جم) فعلُ الشارع في الجولة غير ما فعله، لسيكون استهلال تحوُّل حاسم لـ اوجوده في العالَم»، أي اختيار مشروع أساسي جديد: «لا يمكننا أن نفترض أن الفعل أمكن أن يتم تعديله، دون أن نفترض في الوقت ذاته تعديلا أساسيا في اختياري الأصلي لنفسى...

لا يمكننى رفض التوقف إلا بفعل تحوُّل حاسم فى الوجودى فى العالَم، أى بتناسخ مباغت فى مشروعى الأساسى الذى وُجِد أصلا، بمعنى اختيارٍ آخر لنفسى ولغاياتى.» (BN ص 464).

مثل هذا الاختيار عسيرٌ على نحو غير عادى، أى أنه يُبرِّر جزئيا تأكيد الشارع في الجولة أنه ما أمكنه إلا أن يتوقف.

بعض الألفاز بشأن المشروع الأساسى:

كثيرا ما يتحدث سارتر كأن اختياراتنا الأصلية للمشروعات الأساسية هي «أفعال أو قرارات أو أحداث أصيلة قابلة لتحديد أزمنتها تاريخيا.» (1984 Charmé 1984). على سبيل المثال تلك اللحظة التي أعلن فيها صوت لجان جينيه «أنت لص!» (SG) على سبيل المثال تلك اللحظة التي أعلن فيها صوت لجان جينيه «أنت لص!» (G) ص 26). لكن ما الذي يمكننا أن نقوله عن الفرد فيما سبق لحظة الاختيار هذه؟ إن كان اختياري للمشروع الأساسي، هو اختياري نقسى؛ فمن إذن الذي يختار؟ بما أن الأفعال هي بحكم التعريف قصدية ومن ثم مُوجّهة صوب غاية، كيف يمكن للفرد أن يقوم بفعل فيما يسبق اختياره لغاية؟ يمكننا تجنب هذه المشاكل إذا افترضنا أن المشروع قد اختير من جانب شخص منافي ساعة الميلاد أو قبلها، ولكن كيف لنا ان نتحدث عن اختيار الذي يمكن أن يُعّد ما في سن مبكّرة، أي حين تبدو نفس فكرة الاختيار – أي الاختيار الذي يمكن أن يُعّد المرء مسئولا عنه – مستحيلة التطبيق (1966 Manser 1966)؟ بالإضافة فيبدو أنه لا يمكن على الإطلاق أن توجد أسباب ودوافع، لا لاختيار ولا لتغيير مشروع أساسي، لا يمكن على الإطلاق أن توجد أسباب ودوافع، لا لاختيار ولا لتغيير مشروع أساسي، بما أن أي مشروع أساسي هو – من بين غيره – اختيار لما سبعد أسبابا له! ألا يجعل هذا، الاختيار – أو تغيير المشروع الأساسي – بلا مسوغ، تماما بنفس المعني الذي كانت به أفعال التحرري – بطل رواية أندريه جيد – بلا مسوغ، تماما بنفس المعني الذي كانت به أفعال التحرري – بطل رواية أندريه جيد – بلا مسوغ؟

قد يكون مجديا الإقرار على الفور بأن مفهوم الاختيار في هذا المقام، هو بكل وضوح بالغُ الاختلاف عن أيّ مفهوم عادى للاختيار. على سبيل المثال لا يوجد تدبُّرٌ ولا إيثار لخيار على خيار. إلا أن هناكُ نقطة أكثر دقة يجب أن تُذكر: في حين أن سارتر في العادة يساوي الاختيارات بالأفعال، فإن اختيار المشروع الأساسي ليس فعلا (12). كذلك يطلق سارتر على المشروع صفةً - قد تكون أدق - هي «المسلك الأساسي» كذلك يطلق سارتر على المشروع صفةً - قد تكون أدق - هي «المسلك الأساسي»

وهذا ليس فعلا بأكثر مما يكونه أسلوب الفنان في إحدى اللوحات التي يُبدعها، لكي نستخدم قياسا يلّمح سارتر إليه (BN ص 50). إن لم يكن الاختيار الأصلى لمشروع أساسيٌّ فعلا، إذن فإن الاستفسار عن وقت القيام به ليس ذا معنى. ورغم أنه عند سردً قصة حياة شخص (بما في ذلك سرد قصة حياة سارد القصة نفسه) قد تبرُز لحظة بعينها تتبلور فيها كل معانى حياته تلك، أقول رغم هذا فإن ستيوارت شارميه يذكِّرنا (Charmé 1984 هوامش ص 40، وتُنظر P. S. Morris هوامش ص 54) بأن أي حدث لا يكون موضع التذكُّر إلا على ضوء ما يحدث لاحقا! هذه «الكلمة المصيبة بالدوار»: كلمة «لص» (SG ص 26) - التي بلا دلالة هي نفسها - صارت تمهيدًا لتنمية دلالة، لا لسبب إلا بفعل أسلوب حياة جان جينيه لاحقًا. كذلك يكون بلا دلالة، الاستفسار الذي نصه: لماذا - لأي أسباب أو دوافع - اتُّخذ «الخيار»؟ لا يمكننا أن نسأل: لماذا كان فن كلود مونيه في رسم لوحاته بذلك الأسلوب الذي اختاره؟ لا يمكننا الاستفسار عن أسبابه لاتخاذ ذلك الخيار (ربما أمكننا الاستفسار عن السبب في اختياره «الأسلوب الانطباعي، في الرسم، ولكن ليس عن السبب في إبداعه لوحات انطباعية بأسلوبه هو الفريد... الأسلوب الذي يميزه عن كل رسّام انطباعي آخر.) إلا أنه من حيث يرتبط مفهوم الاختيار بمفهوم المسئولية، فلا زال هنا شيءٌ ما من إمكانية الانطلاق إلى ما هو أبعد: ألسنا بمعنى ما، نعد الناس مسئولين عن أساليبهم؟ ألسنا عليها نَغْبُطُهم ونلومهم؟ هذا القياس على الأسلوب، يمكن المضيُّ به أبعد قليلا ليعيننا على فهم السبب في كون تغيير المشروع الأساسي عسيرا: ليس من اليسير تغيير المرء أسلوبه، طالما فهمنا كلمة اأسلوب، على نحو لايبالغ في السطحية! هذا يمكن جزئيا شرحه عبر مفهوم مرلوبونتي لـ «الترسيب» Sedimentation: الطريقة التي بها يجعل «الوجود المعتاد في العالم» (PP 441)... يجعل لماضيّ ثقلا(13). وهذا من حيث كون ذلك «الوجود المعتاد في العالم، مُترسّبا في بدني (13). إذا تكرّر كثيرا نوعٌ من السلوك (مثل تدخين السجائر) أو تأصَّلَ وضعٌ نفسى (مثل معاناة عقدة نقص)، فسيكتسب هذا وذاك بعض ثقل يجعل من العسير - وإن لم يكن مستحيلا - انتهاج سلوك مختلف. علينا أن انقر بوجود نوع من الترسيب في حياتنا: مسلك تجاه العالم يكتسب مكانةً أثيرةً لدينا، متى تلقى تأكيدات متكررة... [نقرً] بكوننا قد بنينا حياتنا على عقدة نقص ظلت تُعمِل عملها

طيلة عشرين سنة، وإذن فليس **من المحتمل أن**نا سنتغير. » (ص 441–442)(14).

ليس هذا هو الشيء الوحيد الذي يجعل تغيير مشروع أساستي عسيرًا: إن من بين المشاكل أن معظم الناس ليسوا واضحى الوعى بكنه مشروعاتهم الأساسية بأكثر من كونهم واضحى الوعى بالأساليب التي يتفرّدون بها. الجبان ليس محتملا أن يقر بجبنه كنمط في حياته (وأقل من هذا بكثير، ما هو فيّ من «نفور من بدني ومما هو بليد في حد ذاته.») وقد لا يكون قادرا على ان يفعل هذا بدون تحليل نفسيّ وجودي (15). بالإضافة فإن الطبيعة الكلية لمشروع أساسي... «المشروع الذي لا يعود ممكنا أن يُفسّر بواسطة أى مشروع آخر، والكلِّيءَ BN ص 479)، تجعل من العسير كلا من الإقرار به ومن تغييره: «أسلوبي في كسائي (بين زي رسمي أو حلة عادية [يكون سروالها وسترتها من نفس القماش واللون] A lounge suit، وبين قميص متصلَّب الياقة أو آخر رخو الياقة)، إن كان طابعه العناية أو يغلب عليه الإهمال... إن كنَّت أنتقى ملابسي بعناية أو على نحو عادى... أثاث بيتي... الكتب التي أحرص على اصطحابها... ما أتمتع به من تسرية عن نفسي ١: كل هذا يتوجَّد في مشروعي الأساسي (ص 463). لكن الأهم من كل شيء، هو أن المشروع الأساسى الأصلى هو مشروعٌ من المخادعة! ولكى أبدّل في هذا القالب لابد أن أقرّ بمسئوليتي عن نمط حياتي. هذا يعني أن على أن أتأمل تأملا خالصا، وهذا مرّة أخرى؛ بمعونة التحليل النفسي الوجودي: عليّ أن أقر لا بمسئوليتي عن أسلوبي في الملابس ومهاراتي في التدبير المنزلي وإيثاري للخبز اليابس فحسب، بل ويمسئوليتي عن سمات طباعي، تلك التي من قبيل التخاذل أو الجبن.

كل الاعتبارات السالف إيرادها، لها مفعول الكشف عن الأعماق فحسب، لا بلوغ تلك الأعماق! ما زالت هناك قضايا عديدة ينبغى استكشافها بصدد مفهوم المشروع الأساسى. وبالرغم فإنه يبدو لي أن هذا المفهوم بالفعل يُلقِي ضوءا – على نحو مقنع بفضل الفنومنولوجيا – على كل من إحساس الشارع في جولة أنه ما كان ممكنا إلا أن يتوقف عندما قام بهذا، وإحساس صديقه بأن الذي توقف كان بإمكانه أن يفعل غير ما فعله.

الحرية والحقيقة الواقعية

سارتر واع تمام الوعى بالاعتراضات التي ستثيرها البديهة ضد مفهوم الحرية

الذى بَلوَره: «بأكثر مما يبدو الإنسان أنه «يصنع نفسه»، يبدو أنه «صُنع» بأيدى المناخ، والأرض، والعرق، والطبقة، واللغة، وتاريخ المجموع الذى هو جزء منه، والوراثة، والملابسات الفردية في طفولته، والعادات المكتسبة، والأحداث الكبرى في حياته، بل والتافه منها.» (BN ص 482).

يبدأ سارتر بالعودة إلى مفهوم مُعامل المشقة: احتمال قيام الأشياء التي بداخل مُركبًاتنا النفعية بمقاومة جهودنا. إلا هذا لا يمكن أن يقوم كحبَّة ضد حريتنا، لأن مفهومي «المقاومة» والعَقَبَة» لا يكون لهما معنى «إلا داخل مُركّب نفعي هو مؤسّسٌ سلفا المحكم مشروع حرّ: «هذه الصخرة التي تمثل مقاومة شديدة إذا رغبت في تحريكها من موضعها، ستكوَّن على العكس مُعينا ثمينا إذا أردت أن أتسلُّقها لأَلقِي من فوقها نظرة على أرض الريف... وحتى إذا اتضح أن الصخرة هي امن الصعوبة بحيث يتعذَّر تسلّقها»... فإنها لا تتضح على هذا النحو إلا لأنها كانت قد أدركت أصلا على أنها «قابلة للتسلق»: هي حريتنا إذن التي تشكِّل الحدود التي ستجابهها فيما بعد. ٩ (BN ص 482). ويضيف سارتر أنه تَبْقَى (فضلة) « A residue » تنتمي إلى «الوجود في ذاته الحبيث تقع المستولية عن كون تلك الصخرة بعينها أفضل للتسلُّق من أخرى، في عالم تنيره حريتنا.» (BN ص 482، ويُنظر BN ص 488، و PP ص 439). هذا يوضح أن العقبات هي النتاج المشترك للحرية وللجماد (في ذاته). وهي كذلك تدل على أن نفس ما يركز عليه سارتر من عقبات ومُعامل للمشقة في الأشياء... نفس هذا بالضبط ينطبق بالرغم على التيسيرات أو الوسائل لما يسميه هو أحيانا «مُعامل النفع في الأشياء» The coefficient of utility in things، والذي هو بدوره النتاج المشترك للحرية وللجماد «في ذاته». وهذا بالفعل رغم ما قد يبدو من العقبات ومعامل المشقة، من إعاقة للحرية. وفي هذا المقام يضيف زافييه موناستيريو رصدَه لنقطة لا يشدّد سارتر عليها بما فيه الكفاية، وهي أن الأشياء لا يمكن أن تكون تيسيراتٍ لمشروعاتنا الحرة أو عقباتٍ أمامها، إلا إذا كان البدن - بين غيره - شيئا بين الأشياء. ولنا أن نضيف أن هذا لأن البدن شيءٌ له ما له من خواصٌّ بعينها. جرانيت حائط يقاوم جهودي للهرب لأن بدني شيء مادي صلب لا يمكن أن يخترق الجرانيت. وتلك هي - من جانب - نفس خاصية بدني التي تتيح لي التقاط كتلة الجرانيت سعيا لمواصلة مشروعي لبناء داري! لو كانت أبداننا من الغاز، فقد

لا تحدّنا جدران السجن، لكننا في الوقت ذاته لن يمكننا التقاط كتلة الجرانيت (يغلب على أفلام الرسوم المتحركة التي تظهر فيها أشباحٌ، التعرُّضُ لهذه الفكرة بلا انقطاع.)

إذن توجد عقبات كما توجد وسائل، ولكن من خلال الحرية فقط. لكن بالمثل لا توجد حرية سوى من خلال العقبات والوسائل: «هذه الفضلة ليست على الأطلاق حدًّا للحرية أصلا»، بل على العكس «إنه بفضل هذه الفضلة... ما يكون من انبعاث الحرية كحرية.» (BN ص 482). ليس معنى هذا أن تلك العقبات لا تقيِّد الحرية، بل معناه أنها حقا عقبات. غير أن «الحرية لا توجد إلا وهى مقيَّدة، بما أن الحرية اختيار»، وكل اختيار «يفترض الاستبعاد والانتقاء.» (BN ص 495). على أن القيد ليس حدًّا (16)! نفس فكرة الفعل، أى تحقيق المرء لمشروعاته: تعنى تمييزا بين مشروع غاية وتحقيقه، وألا فابنى غائصٌ في عالم مثل ذلك الذي في حلم، حيث لا يعود الممكن مُميَّزا بأى طريقة عن الحقيقي.» (BN ص 482). إذن «لا يمكن أن يوجد حرُّ «لنفسه» إلا كمُنخرط في عن الحقيقي.» (BN ص 483). وكذلك يستتبع هذا، كون «النجاح غير مهم للحرية... من ثمَّ لن نقول إن السجين دائما حرُّ في الخروج من السجن، مما سيكون قولا غير معقول! ولا إنه دائما حر في التوق إلى الإفراج عنه، مما سيكون حقيقةً بديهيةً لا محل معقول! ولا إنه دائما حر في التوق إلى الإفراج عنه، مما سيكون حقيقةً بديهيةً لا محل لها، بل إنه دائما حر في أن يحاول الهرب... باستطاعته أن يجعل من هربه مشروعا، ويعرف شيئا عمّا يساويه مشروعه؛ بالقيام بفعل ما.» (BN ص 483–484).

إن كان «الموقف» يتم تعريفه بأنه عالم الأشياء التى تنكشف على أنها «تستضىء سلفًا بالغاية التى تختارها الحرية» (BN ص 487)، فإن لنا أن نستخلص أنه «لا توجد حرية إلا فى موقف، ولا يوجد موقف إلا من خلال الحرية.» (BN ص 489). ورغم أن سارتر يشير إلى هذا على اعتبار أنه «المفارّقة التى فى الحرية»، فإنها ليست مفارقة بالمعنى المنطقى: إن مفهوم الموقف يُعبِّر عن العلاقة الداخلية بين الحرية والحقيقة الواقعية. ويستطرد سارتر فينظر بالتفصيل فى سلسلة من «هياكل الموقف» والتى ترتبط هى نفسها ببعضها البعض بعلاقة داخلية (BN ص 489) – ليستكشف هذا التفاعل بين الحرية والموقف: موضعى، وماضى، وبيئتى، وأقرانى، وموتى. لا يزعم هو أن هذه بين الحرية والموقف: موضعى، وماضى، وبيئتى، وأقرانى، وموتى. لا يزعم هو أن هذه الهياكل هى كلّ ما يشمله الموقف، بل يفترض أن المعالم المادية غير المتغيرة لبدنى (كونى قصير القامة أو ذا ذراع واحدة) يمكن كذلك أن تندرج فى هذه القائمة. بيد أن

تعليقاته على هذه الهياكل هي من الثراء بما يكفى لجعلنا نتخيل ما أمكن أن يقوله عن معالم البدن تلك.

ملاحظات سارتر على «موضعي»، و«ماضي»، و«بيئتي»، بل وعن «أقراني» (من حيث إن هذه الكلمة الأخيرة تشير إلى «الآخر كموضوع») هي تنويعات على نفس هذا اللحن: هذه الأمور لا تحد الحرية بل على العكس، هي ما الحرية مُرْتهنةٌ به. وهي في الوقت ذاته، ما أمكن أن توجد كهياكل لموقفي إلا بفضل اختيار الغايات. لكن هذا لا يقلل من كون هذه الملاحظات تُسهم بتفصيل ثرى وتُبرز دلالات قد لا تكون بديهية. لكن ملاحظات سارتر عن «أقراني» باعتبارهم «الآخر كذات» وعن «موتي»، ملاحظات تستحدث بعض المفاهيم الجديدة. كُلُّ هذا يتم إظهاره على أنه بين الحدود على حريتي، لكنها حدود لا أجابهها أبدًا؛ لأنها تتعلق – بتعبير سارتر بما هي «لامتحققات» ويستويا Unrealizables.

موضعي، وماضيّ، وبيئتي، وأقراني

(«الآخر كموضوع»)

موضعي، وماضي، وبينتي (الحياة/المكان): كلِّ من هذه الأمور قد يبدو كأنه يدفع بحجة ضد الحرية: عبثية معيشتى في حيِّ لا يلاثمنى ومشقّتها، واستحالة تصحيح الخطأ الناجم عن استقالتى في الماضى من وظيفتى، وعدم قدرتى على ترقُّب الحادث الذى قد يُفسد خططى (17). في كل حالة يؤكد سارتر على نقطة عامة هي أن بين الحرية والموقف علاقة داخلية: «الحقيقة الواقعية هي الشيء الوحيد الذي بحكمه يوجد معنى لتحديد غاية. لأن إمكان إلقاء الغاية ضوءا على الموقف، ليس إلا لأن الغاية مُشكَّلة كتعديل لهذا الموقف... تعديل جُعل منه مشروعٌ.» إذن فإن معيشتى في حيَّ لا يلاثمني، ليست مؤلمة إلا «في علاقتها بحلمي برؤية نيويورك.» (BN ص 494)، واستحالة تصحيح أخطاء الماضى تعبّر عن وجود عواقب للخيارات: «لكي يكون المستقبلُ مُمْكن التحقّق، فمن الضرورى أن يكون الماضى غير قابل للتصحيح.» (BN ص 497) (18). الحرية «تعنى وجود بيئة يمكن تغييرها.» (BN ص 506). لكنّ بندا أو اثنين يبرزان: أو لا بشأن ماضيّ، عيث يبرزً التمييز بين هذا «العنصر المستحيل التغيير في الماضى» ومعناه «الذي هو

متغيّرٌ بشدة» (BN ص 497) على نحو «يعتمدٌ تماما على مشروعى الحالى.» (BN ص 498) (49). مِن ثُمَّ فإن كان مشروعى الأساسى فى العام الماضى قد شدّد على اتخاذ موقف مُلتزم بالمبادئ ضد قوى الإدارة غير الـمُنصِفة، ولكننى بعد ذلك بتُ أقرّ برغبتى فى دخل ثابت؛ فإن معنى فعلى فى الماضى قد يتغيَّر من «فعل شجاع» إلى «بادرة حمقاء جوفاء». وثانيا بشأن بيئتى، حيث «يكون فى كل مشروع – إذ يُجعل مشروع حرًّا – توقُّعٌ لهامش من عدم القابلية للتنبؤ، يرجع إلى استقلال الأشيّاء؛ بالتحديد لأن هذا الاستقلال هو ما تكون الحرية مشكَّلةٌ وفقًا له.» مِن ثَمَّ « فإننى لم أتوقف فى أى وقت، عن توقعى اللحادث غير المُتوقع ك.م.] باعتباره غير متوقع.» (BN ص 507). سارتر يدافع دفاعا حارًّا عن عدم كون أى من هذه الأمور يُعلد حربتى.

أقراني («الآخر كموضوع»): هذا يحتمل مزيدا من التمعُّن: «أنا أجد نفسي منخرطا في عالم، فيه يمكن أن يكون للمركّبات النفعية دلالة لم يُعطه لها مشروعي الأساسي في البدأية... «عالم له دلالة سلفًا، أستشف منه دلالات لم أضعها أنا فيه.) (BN ص 509-10 5). تركيز سارتر في هذا المقام هو على ما يسمّيه «الأساليب الجماعية» Collective techniques التي القرّر انتمائي إلى جماعيات، Determine my belonging to collectivities: على سبيل المثال فإن الانتماء إلى الجنس البشرى يتم تعريفه - بين تعريفات أخرى - بأنه معرفة كيفية الكلام. بالطبع أننا لا نعرف (كيف نتكلم) ولاغير! نحن انعرف كيف نتكلم لغةً بعينها.» (BN ص 512). المُهمّ هو أن كلامي - تعبيري الحر عن أفكارى... «المشروع الحر للعبارة» (BN ص 518) - «خاضعٌ لكلام الآخرين، وفي النهاية القصوى للكلام العام للقوم [الذين أتكلُّم لغتهم].» (BN ص 519). للوهلة الأولى قد يبدو هذا أكثر تهديدا للحرية من الأمور التي ذكرت من قبل، بما أن هذه الأساليب الجماعية لا تؤثر في البيئة المحيطة بي فحسب، ولا في قدرتي على النجاح في مشروعاتي فحسب، بل وفي نفس الطريقة التي أنفّذ بها مشروعاتي الحرّة أيضا، وكأنما الجماعية قد وَلَجَتْنِي، واخترَقَت قلعة الذاتية التي أتحصّن فيها. إلا أنه في رأى سارتر، أولا: أنه امتى استُخدم أسلوب، فإن اما هو لذاته، يتجاوز الأسلوب صوب غايته هو) (أنا أتجاوز لغتى الأصلية صوب غايتي في التعبير عن أفكاري بشأن فلسفة سارتر)، وبالإضافة أنه بدون هذه الأساليب لما أمكنني أن أعبِّر عن تلك الأفكار. مِن

نَمَّ فإن هذه الأساليب الجماعية لا تحد حريتي. وثانيا: أن هذه الأساليب تدين بوجودها المتواصل كالتجاوز الحر للمتاح، صوب غايات لأفراد: اللغة التي ليست لغة حية، ليست لغة! واستخدام هذه الأساليب الجماعية من أجل المشروعات الحرة، هو الذي لا لا يدعمها» و»يؤسسها»... هو الذي يعطيها حياة! مشروعاتي الحرة تحتاج إلى أساليب جماعية، والأساليب الجماعية تحتاج إلى مشروعاتي الحرّة (BN ص 523). مِن ثُمَّ فإن بين الأفراد والجماعيات التي ينتمون إليها – والتي يتم تحديد معالمها بفعل هذه الأساليب المشتركة – علاقة داخلية: ذاتيتي لم تكن قلعة قط!

أقراني («الآخركذات») وموتى

إن بملاحظات سارتر عن بنيتي الموقف هاتين والمتغايرتين تماما في الظاهر، تماثلا تاما: بالفعل يُعدُّ سارتر هاتين البنيتين مُرتبطتين أساسًا. الموت هو «انتصار وجهة نظر الآخر على وجهة النظر التي هي أنا تجاه نفسي. « (BN ص 540): لا يعود في إمكاني أن أنظر خلفًا إليه (BN ص 544). مِن ثَمَّ فإن شعار مسرحية سارتر Huis Clos إبالفرنسية، وتعنى «المداولة القاصرة على أطرافها»، وهو تعبير قانوني يمكن أن يقابله في العربية تعبير «الجلسة السرية». كما سلفت الإشارة]، والتي اعتيد ذكرها في الإنجليزية بعنوان تعبير «الجلسة السرية». كما سلفت الإشارة]، والتي اعتيد ذكرها من الإنجليزية بعنوان من الاثنين [الجحيم والآخرين] يعد الحرية (21). لكن باعتبارهما من الـ الامتحققات» من الاثنين [الجحيم والآخرين] يعد الحرية (21). لكن باعتبارهما من الـ الامتحققات الحرية كلية ولامتناهية، مما لا يعني أنها لا حدود لها؛ بل إنها لا تجابه حدودًا أبدا. «الكرية كلية ولامتناهية، مما لا يعني أنها لا حدود لها؛ بل إنها لا تجابه حدودًا أبدا.»

رغم أن الموت هو أحد تلك المواضيع الأكثر ارتباطا في الوعي العام بالكتابات الوجودية، فإنني سأُركِّز في هذا المقام على الموضوع الآخر... موضوع «أقرائي» (22): نحن نعرف سلفًا أن (وجودي للآخرين) هو «دلالتي أنا [لديهم]... دلالتي التي لم أعطها لنفسي. و (50 سيمًا أو وسيمًا أو دميمًا. يهوديًّا أو آريًّا أو وسيمًا أو دميمًا. (8 ص 523). ما نحن بصدده في هذا المقام هو "حدٌّ حقيقيٌ لحريتنا"، لا لشيء سوى أن (١٠ خرى باعتباري «الآخر كموضوع» ليس إلا. [ومِن ثَمَّ فإن ك.م.]... موقفي يتوقف عن أن يكون لـالآخر» موقفا، ويصير شكلا موضوعيا أو جَد أنا فيه كبنية موقفي يتوقف عن أن يكون لـالآخر» موقفا، ويصير شكلا موضوعيا أو جَد أنا فيه كبنية

موضوعية.» (BN ص 524-525). لكن كما سلف أن عرفنا، فإن «وجودي للآخرين» هو غير متحقِّق أو غير قابل للإدراك: أستطيع تطبيق كلمة «يهودي» على نفسى، لكننى «لا أستطيع أن أجمع معنى هذه الكلمة إلى شخصى.» (BN ص 527)! ليس «وجودي للآخرين، لامتحققا فحسب، بل إنه (الامتحقق يتعين تحققه.) (BN هو امش ص 528)؛ مَثَله في هذا مَثَل موتي (BN ص 547). أي أنني يجب أن أتخذ موقفًا من اوجودي للآخرين»، حتى وإن كان موقف اللامبالاة. لا يسعني إلا أن أعطى «وجودي للآخرين» هذا، «دلالةً على ضوء الغايات التي اخترتها. ا BN ص 527): «وجودي للآخرين» کیهودی ینکشف لی من فخری بـ «کونی یهودیا» (BN ص 529) أو من خزیی منه أو من لامبالاتي تجاهه (ولا حاجة بنا إلى القول إن اختيار سارتر للمَثَل مُتعَمَّد: إنه يشير في هذا المقام إلى البني الأنطولوجية [نسبة إلى «الأنطولوجيا» أي «علم الوجود»] المتضمَّنة في القمع المُعادى للسامية الذي حلَّله في مؤلَّفه «اليهودي والمعادي للسامية» -Anti Semite and Jew) ... هذا الدلالة هي محاولةٌ لفهم (وجودي للآخرين) أو كافتراضه. لكن لأنه - بحكم نفس طبيعته - غير قابل للفهم، فإننى لا اجابه ما يشكُّله من حدٍّ على حريتى: لَسَتكون مجابهة هذه الحدود، هَى القدرة على الخروج من الموقف؛ وهذا بالتحديد ما لا لا نستطيع أن نفعله. على نحو ما أوحى به فتجنشتاين (في تصديره المولَّفه Tractatus Logico-Philosophicus ، الذي اصطلح على الإشارة إليه في أدبيات اللغة العربية باسم (رسالة في الفلسفة والمنطق) والوارد في ثبت المصادر برمز] TLP) من أننا «لكى نستطيع وضع حدٍّ للفكر، علينا أن نجد كُلا من جانبي الحدِّ قابلا للتفكير فيه (أى أن علينا أن نستطيع التفكير فيما لا يمكن التفكير فيه)، فلكي نحقق موتنا أو (وجودنا للآخرين)؛ علينا أن نكون قادرين على النظر خلفا إلى حياتنا بما يُجاوز الموت، أو أن نكون «الآخر، في ذاتيته.

كثيرا ما يُفهم سارتر على أنه قد اجتاز «تحوُّله» هو «الحاسم» بين مؤلَّفه «الوجود والعدم» ومؤلَّفه «نقد العقل الجدلى». وعادةً ما يُعتد – من بين مراكز الثقل في هذا التحوُّل المُفترض – بانتقال من نظرية في الحرية المطلقة إلى نظرية في الحرية باعتبارها محدودة ومُقيَّدة. وهذا القسم من «الوجود والعدم» الذي استُعرض توَّا يثبت أن سارتر ملك طيلة الوقت فهما مُفصَّلا وصادرا عن ذهن صافِ لكل من العلاقة الديالكتيكية –

بين الحرية والموقف - وحدود الحرية (23). هو في آن معًا قد عَرف للعقبات كامل وزنها، وأظهر أنها ليست حدودا للحرية؛ لأنها لا تظهر كعقبات إلا على ضوء مشروع حر. ومسعاه إلى تحليل هذه الحدود للحرية المستحيل الالتقاء بينها - والتى اختار لها مصطلح الدلامتحققات Unrealizables - هو بالتأكيد مَسعَى يُحرز أهدافًا في مضامير لها أهمية حيوية، مهما كانت ضبابية هذه المضامير. كذلك فرغم أن تحليله للحضارة من حيث الأساليب الجماعية هو نسبيا غير متبلور، ومثله تحليله للهياكل الاجتماعية التى قد تجعل الأصالة مستحيلة - أو تكاد - على أعضاء الجماعات المتعرضة للقهر، فإن ملاحظاته على «أقراني» تتجاوز الفردية التبسيطية و الذرية الاجتماعية اللتين انهم بهما تفكير سارتر في مراحل أكثر تبكيرا.

هوامش الفصل الثامن:

- 1 «القصوى» هى الكلمة الأثيرة لدى مارى وارنوك (Warnock 1965) وجريجورى ماكولخ (McCulloch) «القصوى» هى الكلمة الأثيرة لدى مارى وارنوك (1965). على أن هذه الشاكلة من اللغة شائعة، متى تعلق الأمر بمفهوم صارتر للحرية.
- 2 فشر عدد كبير على نحو مدهش من شُرّاح سارتر، موقفه هذا بأنه يأخذ بهذا الرأى غير المعقول. وهذا وفقا للتوثيق الذي قام به ديفيد دتمر (Detmer 1988 ص 37-38). وتُمثّل كريستينا هاولز تنبيها على العكس. وهذا في عملها الذي وردت فيه لها هذه العبارة: ﴿لا أستطيع على الإطلاق أن أفهم حق الفهم من أين جاءت فكرة كرن سارتر يعتقد أننا أحرارٌ في فعل أي شيء يروقنا إلى Howells 2002 ص 224، ويُرجع إلى Howells
 424).
- 5 ليس معنى هذا أنه لا توجد فوارق مهمة يجب إبرازها بين المعانى المختلفة لكلمة «المحرية» عند سارتر: على سبيل المثال فإن الفارق الذى يضعه سارتر بين حرية الاختيار وحرية الامتلاك (واللتين أطلق ديفيد دتمر على أولاهما نعت «حرية العملية Ontological freedom وعلى الثانية نعت «المحرية العملية لعملية Practical وعلى الثانية نعت «المحرية العملية freedom. Detmer 1988 هوامش ص 60) هو فارق مهم، وبالفعل يرتكز على الالتباس الوجودى الذى أبرزه أنا [كاثرين موريس] هنا في المتن أعلاه.
- 4 يُتَأَبِع بهذا الصَّدَد مرلوبونَتى، الذَّى يفسَر رأى سارتر بأنه يوحى بأن الفعل الحر، يمكن دون صعوبة أن يَعصف [بما لدى من عُقَد ك.م.] بعيدًا.» [The free act can with no difficulty blow [my complexes] من 8442. يُنظر Detmer 1988 ص 90.
- أعابل هيزل بارنز كلمة Motif (الفرنسية] بالسبب (Cause) بالإنجليزية، في ترجمتها لمؤلّف سارتر «الوجود والعدم»، والمشار إليها في ثبت المصادر برمز (BN). وكثيرون هم الشُرّاح الذين يسجلون صعوبات ترجمة هاتين الكلمتين (لأن كلمة Cause موجودة بدورها في اللغة الفرنسية، وينفس المعنى («السبب»)! لذا نجد بعض المعاجم (على سيل المثال «المنهل»: ط 1980) تقترح مُرادفات أخرى لكلمة Motif منها «المافر» و»الحافز» و»المافر» والمنال «المنهل»: ط 1980) تقترح مُرادفات أخرى لكلمة الإنجليزية]، وبعضهم على نحو والباعث، و«المافر». لكن هنا يتعلق الأمر بالطبع بإمكانات اللغة العربية لا الإنجليزية]، وبعضهم على نحو مُقتع يؤثرون إيرادهما بذات أصليهما الفرنسين، وصعوبات الترجمة هذه، يُضاعف منها كون سارتر يستخدم أحيانا كلمة Motif ليشير بها إلى اقتران بين هذا [«السبب» أو»اللافع» أو «الحافز» أو «الباعث» أو «العذر» أو «المائل» أو ما اعتبد أن يُشار إليه بكلمة Mobile أرهذه الكلمة الفرنسية هي الأخرى، تقترح بعض المعاجم (على سيل المثال «المنهل»: ط 1800) لها نفس المُرادفات؛ والتي منها «المافع» و»الحافز» و»الباعث» و«العلام. لكن هنا كذلك يتعلق الأمر بالطبع بإمكانات اللغة العربية لا الإنجليزية]، وكؤنُ تفسيرات سارتر الاستهلالية لدلالات كلُّ من انصار الجبرية، ومِن ثُمَّ تُنسب هذه النفسيرات إلى المخادعة.
- 6 تُقابل هيزل بارنز [في ترجمتها لمؤلّف سارتر «الوجود والعدم»، والمشار إليها في ثبت المصادر برمز [BN] عبارة سارتر Partisans de la liberté d'indifférence عبارة سارتر Proponents of free will التي تعنى في العربية: «اتباع حرية اللامبالاة «او حرية عدم الاكتراث)»] بعبارة و أنصار الإرادة الحرة» اللحق عبر الفلسفي. إلا أن نفس هذه الألفة إلى الإنجليزية]، ولا شك أن هذه العبارة مألوفة بأكثر من غيرها للقارئ غير الفلسفي. إلا أن نفس هذه الألفة مضللة! بالإضافة فإنها تحجب الإشارة إلى مفهوم «حرية اللامبالاة» [أو «حرية عدم الاكتراث»] الذي ناقشه «الإسكولائيون» [أو الفلسفة المدرسية» في العصر الوسيط]، كما فعل كذلك ديكارت: في الرابم من «التأملات» Meditation IV.
- 7 من بين كثيرين يؤكدون على هذا، جراهام ماكفى. وفى الإمكان القول بأن نقد هيوم البادى التماثل [بنقد سارتر]،
 هو أقرب إلى نقد سارتر لحرية اللامبالاة، منه إلى النقد البحديث لحرية العشوائية Enquiry VIII (Concerning Human Understanding)
- 8 في الحق إنه حتى العشوائية العادية أو النزوة العادية، ليست عموما بلا دانع أو بلا سبب أصلا: لقد دفع الافكاديوع الغريب من القطار، ليرهن على حريته ا
- 9 هذا قابل للمقارنة بالبيان التحليلي بالغ التأثير، الذي وفقا له يتشكّل السبب في فعل ما، مما يقوم به الفاعل من «مسلك مُقارب» A pro-attitude لافعال لها خاصية معيّنة، ومن اعتقاد من الفاعل أن ذلك المسلك -

وفقا للوصف الذى يكون به قصديا - له ثلك الخاصية (Davidson 1080 ص 3-5). وفقا لبيان دونالد ديفيدسون فإن السبب في ذهابي إلى السوق يتشكل من مسلكٍ مقاربٍ الأفعال لها خاصية نيل اللبن، ومن اعتقادٍ أن لفعل هذه الخاصة.

10 - مصدر استخدامي لهذين التعبيرين: «الذي صَوْبِه» و\$الذي من أجله»، هو هيدجر (RT الفقرة 18 بوجه

خاص)،

11 - توصيف بعض الشُرّاح للمشروع الأساسى بأنه «النفس المثالية» The Ideal self مضلَّل بعض الشيء: هذا الذي يقال عن «نفور استهلاليّ ما، من بدني، الساكن في ذاته»، لا يكاد يُعقل كفكرةٍ لدى معظم الناس عن النفس المثالة ا

12 - هذا باعتبار أن سارتر يشير إلى هذا الاختيار على أنه ونعل الحرية الأساسى " The fundamental act منا المختار على أنه ونعل الحرية الأساسى " of freedom (BN ص 61). لكن عندئذ سنضطر إلى القول بأن استخدامه هذا للكلمة وفعل " - مثله مثل استخدامه لكلمة واختيار " - مختلف تماما عن استخدامه في المواقف العادية. ومجرد استطراد سارتر إلى الإشارة إلى وهذا الفعل المجدّد على الدواع يؤكد هذا.

13 - يقول سارتر بأن «البدن كحقيقة واقعة، هو الماضي كما يشير إلى ميلادٍ.» (BN ص 327). إلا أن هذه الفكرة عن

بدنى كتحقيق ملموس لماضى، تظل غير مُبلورة [فيما كتب].

14 - من الجلى أن مرلوبونتى يعتبر أن سارتر قد أخفق فى الإقرار بهذا الترسب، وعلى حد تعيير عالم الاجتماع والأنثروبولوجيا بيير بورديو - وهو من الجيل اللاحق لجيل سارتر ومرلوبونتى - فإن سارتر يأبى فالإقرار بأى شىء مشابه للاستعدادات الثابتة، سارتر يجعل من كل فعل نوعا من مواجهة غير مسبوقة بين الذات والعالم، كا Bourdieu 1977) لكن كون سارتر لا يبلور بالتقصيل مفهوما للترسب - من وجهة نظر تُرجع السبب إلى كونه لا يبلور مفهوما للعادة Habit (ينظر الفصل الخامس من هذا الكتاب) - لا يعنى أنه لم يكن ممكنا ألا يقوم بهذا. وبورديو - على الأقل - يُقرّ بهذا الحد الأدنى. وهو - بورديو - يعزو صعوبة تغيير مشروع أساس، إلى فكرة شيء ما مثل الترسب، اختار بورديو لوصفه كلمة Habitus الفرنسية، وتعنى - فى السياق الاجتماعى الذى يقصده بورديو - أسلوب الفرد فى ارتباطه بقصيل اجتماعى، على نحو ما يظهر بوجه خاص فى مرآه المادى (ملابسه ومسلكه وصوته... إلخ.)] (Bourdieu 1977).

15 - يوضّع سارتر ثوابت هذا التحليل النفسى الوجودى في مؤلّفه «الوجود والعدم» (القسم الرابع: الفصل الثاني: البند «ا». أو .. IV.2. وسير الحياة التي كتبها، هي جهودٌ في سبيل ممارسة التحليل النفسي على [سِير الأفراد

الذين جعل منهم] مواضيعها، وبالتالي كشف المشروعات الأساسية ثمت.

16 - يخفّق بحث ديفيد دتمر (Detmer 1988 ص 22-43 على سبيل المثال) في القيام بهذه الثفرقة. وهذا رغم تميُّزه بصفة عامة. ويبدو لى أن العديد الوحيدة للحرية Limits to freedom (بالتناقض مع التحديدات للحرية Restrictions to freedom) هي تلك التي يقضى بها «كل ما هو غير قابل للتحقيق» Unrealizables.

17 - يستخدم ويلفريد دزان حالة مماثلة، للاحتجاج على سارتر. وهو يخرج بأن «أيا كان ما يقوله سارتر، فإن هذا تحديدٌ لاختيارى، (حسبما ورد من مقتطف في 1988 Detmer من 81). يُنظر ما كتبه ديفيد دتمر من دفاع ضليم عن سارتر (Detmer 1988 ص 18-85).

18 – عندما يكتب مراوبونتي قائلا إن الحرية إذا كانت هي الفعل، فمن الضروري لما تقوم به من فعل، ألا يجوز أن تطله الفور حرية لاحقة، If freedom is doing, it should not immediately be undone ملى الفور حرية لاحقة، by a new freedom من أن أنه يعتبر هذا مناقضًا لمفهوم سارتر. والفقرات التي في النص تُظهر أنه ليس كذلك. يُنظر كذلك Detmer 1988 هامش ص 87.

19 – في عمل فيليس موريس (P. S. Morris 1976 ويوجه خاص الفصل الثالث) بحثٌ رفيع المستوى لهذه

النقطة

20 - علينا أن تتذكر أن أحداث المسرحية تقع في الجحيم، وأن أبطالها مفترضٌ أنهم موتى. ليس شعار المسرحية أن «الجحيم هو الأخرون»، على نحو ما اعتيد - في واقع الحال - تفسيرها.

21 - هذه حليود خارجية للحرية، بالتناقض مع الحدود الفاخلية؛ والتي ونقا لها «لا يمكن للحرية ألا تكون حرية... محكرمٌ عليها بأن تكون حرة. 8 (BN ص 525).

22 - كثيرٌ من بحث سارتر في الموت، نقدٌ لمفهوم هيدجر لدهموتي كأقصى ما أملكه من إمكان My ownmost

possibility (250 ص 250)، ولرؤية هيدجر لما هو أصيل من اوجود صوب الموت Being-toward وحتى BT) «death (عتى BT) الفقرة 53)، نلك الرؤية التي يفهمها سارتر باعتبارها مزاولة المرء لحياته متوقعا الموت أو حتى منتظرا الموت، وهي فكرة يعدها سارتر لامعقولة. مسرحية صامويل بيكت افي انتظار جودو، En attendant منتظرا الموت، وهي وتر هذه الرؤية [التي لهيدجر].

23 - يثبت ديفيد دتمر هذا بفعالية (Detmer هوامش ص 93).

حاشية :الأخلاق وما بعدها

كثيرا ما يُظنُّ سارتر مُفكِّرا أخلاقيا، وهذا رغم أنه لم يضع كتابا في الأخلاق قط. ربما كان السبب أن محاضرته «الوجودية فكرٌ إنساني» التي بالفعل تتناول الأخلاق، قد قُرِثت على هذا النطاق الواسع! أو لأن مسرحياته ورواياته تُعالج بهذه الكثرة، موضوعات أخلاقية. وفي هذا المقام أودُّ أن أقول بضع كلمات عن الأخلاقيات في [محاضرة سارتر «الوجودية فكرٌ إنساني»، والوارد ذكرها في ثبت المصادر في نهاية الكتاب برمز] EH [ختصارا لـ Existantialism and Humanism ، وهي ترجمة P. Mairet (الصادرة في لندن سنة 1948 ، نشر Methuen) لمؤلف سارتر سارتر المعادرة في لندن سنة 1948 . نشر 1946]، كما تُقرأ بعدسة مؤلَّف سارتر «الوجود والعدم». كذلك أود الإدلاء بأشد الإشارات إيجازًا عن كلَّ من الاتجاهات التي تنامت صوبها أفكاره هو عن الأخلاق فيما يتجاوز هذا البيان المبكر، وعن الكيفية التي يواصل بها المشروع الفنومنولوجي الذي شرع فيه سارتر في مؤلَّفه «الوجود والعدم»... الكيفية التي يواصل بها هذا المشروع ازدهاره، عبر ذلك النوع من الحوار الفكرى الذي استمرأه التي يواصل التي في الكذاك الحد.

الأخلاق...

رؤية سارتر للأخلاق - شأن رؤيته للحرية - اعتد بها على أنها متطرّفة. وتصريحاته في الموضوع - المعروفة بأكثر من غيرها - يبدو أنها تؤكد هذا الرأى. هو يردّد «حالة تلميذ لي، جاءني... كان حينها مواجها باختيار بين الذهاب إلى إنجلترا للانضمام إلى قوات فرنسا الحرة، أو البقاء بجانب أمّه لمعاونتها على الحياة... لم يكن لدى سوى ردّ واحد أجيبه به: «أنت حرّ، وإذن فلتَختره؛ بمعنى «ابتكرا» (EH ص 35-38). لا شك أن الانطباع الأوّل - وأى انطباع - لفكرة ابتكار كلِّ فرد قيمَه، هي أنها شكلٌ متطرف من الذاتية! قد يبدو أنها لا تعنى أنه ما من هدف فحسب بلُ وكذلك ما من قيمة متبادلة الذاتية على المجتمع: أي قيمة يبتكرها الفرد تتساوى بغيرها، فإذا اختار المرء الرحمة بالأغراب واختار غيره أن يُضفي قيمة على تعذيبهم، فما من أسس يستطيع الأول نقد الثاني بناءً عليها، والعكس بالعكس. لكن مثلما بشأن مفهوم سارتر للحرية (بل وبسببه، بما أن بين الأخلاق عند سارتر ومفهومه للحرية تشابكًا)، فإن

مفهوم سارتر للأخلاق ليس بهذا التطرف الذي قد يبدو عليه.

الأصالة: الفضيلة الوجودية

عند حديث الأخلاقيين عن «الفضيلة، يغلب عليهم أن يقصدوا امتياز خُلُق الإنسان: الشجاعة والكرم والإحسان والشهامة، والتي هي إجابات عن سؤال «ما هي سمات الطابع التي علينا أن نتحلّى بها إن قدّر لنا أن نستطيع أن نكون من ذلك الطراز من الناس الذي يجب أن ننتمي إليه؟» وأقرب ما يمكن أن يقال إن سارتر بلغه من إجابة على هذا السؤال هو: «الأصالة»، أي الحرية التي هي - في جذرورها - التحرَّر من المخادعة (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب، و BN ص 70: هامش 2). لكن هذا يبدو كأنه يدعو إلى تساؤلات من قبيل «لمذا ينبغي على المرء أن يكون أصيلا؟» وهماذا إن كنا نفتقد المخادعة؟». وسارتر يجيب قائلا: ليس لي أن أحكم عليه [خادع نفسه ك.م.] أخلاقيا، لكنني أعرَّف خداعه لنفسه بأنه خطأ... إنه تموية لحرية الأنسان الكاملة... إنه كذلك خداعٌ للنفس إن اخترت أن أصرِّح بأن قيمًا مُعيَّنة هي مُلزمةٌ لي. أنا في تناقض مع نفسي إن أردت [لنفسي] هذه القيم وقلت في الوقت ذاته إنها تفرض نفسها عليّ.» (EH).

عبارة سارتر التى نصها « أنا فى تناقض مع نفسى»، تُقرأ عادة على أنها «ارتكبتُ تناقضًا مع النفس»؛ كما لو كان سقوط المرء فى المخادعة هو أن يكون غير مترابط منطقيا (1989 Bell 1989 ص 57، ويُنظر 1988 Detmer 1988 ص 199). لكن هذه القراءة المُتقعِّرة لا تنسجم مع رؤى سارتر المُطوَّرة للمخادعة، فى مؤلّفه «الوجود والعدم»؛ بما أن معتقدات المخادعة لا تتطلَّب كونها مُفصّلةً وافتراضية. يُستحسن أن تُقرأ دعوى سارتر على أن مضمونها هو أن المخادعة تناقضٌ مُعاش (يُنظر مفهوم «التضارب العملى» عند توماس فلين: فى 1984 Flynn 1984 ص 37): أسير المخادعة يختار قِيمَه هو دون إنعام الفكر، ولكنه يعيش حياته كانه لم يخترها؛ أى كأنها صفات للعالمَ المستقل عنه. وعلى العكس فإن كون المرء أصيلا، هو – بهذا المعنى – أن يعيش بلا تضارب.

لكن هل يبرر هذا الدعوى بأننى يجب أن أكون أصيلا؟ قد يبدو أنه فى هذا المقام، تبرز مشكلتان تطرح كلٌّ منهما سؤالا: أوّلا ألا يفترض سارتر سَلَفًا أن تناقضًا مُعاشًا هو سيئ موضوعيا؟ بما يتناقض مع رأيه هو نفسه أن لا شىء له قيمة موضوعية أو جوهرية

(يُنظر Anderson 1979 ص 48، و Bell 1989 ص 51)؟ أنا لا أجد هذا مُقلقاً: فلا شك أن هناك شيئا هو إشكالي وجوديًّا بشأن التناقضات الـمُعاشة (1). وثانيا هل هذه «اليَنبَغِيَّة» حقا (ينبغية اخلاقية ؟ ليس واضحا على الإطلاق ما يترتب على الإجابة على هذا السؤال، أو على أساس نستطيع أن نتخذ بهذا الشأن قرارنا. يكفيني أنا [كاثرين موريس] أن أقول إن الأصالة هي فضيلة، وأترك الأمر عند هذا الحد (2).

الحرية: القيمة الوجودية

فيما يبدو أن سارتر يعرض الحرية باعتبارها القيمة القصوى التى يجب أن ننشدها: «أعلن أن الحرّية لا يمكن أن تكون لها أيّ غاية أخرى – أو أيّ هدف آخر – سواها هى نفسها.» (BN ص 51). التحليل النفسى الوجودى، يكشف للفاعل الأخلاقي الفردى «أنه الكائن الذي به توجَدُ القيم. وهذا بتمكينه من إقرار مشروعه الأساسى الخاص، وبإعطائه فرصة لاختيار نفسه بأصالة. وإنما هو عندئذ ما سيكون من غدوِّ حريته واعيةً بنفسها، وكشفها نفسها في القلق كمصدر وحيد للقيمة. الشخص الأصيل «سيعتدُ بالحرية نفسها التي هي قيمة، كأساس لكل قيمة. « (BN ص 627. والتشديد على كلمة نفسها، من قبلي أنا [كاثرين موريس]).

لقد جرت محاولات عديدة لفهم التفكير الذى سيمضى بنا من كون الحرية هى مصلو القيمة، إلى الدعوى بأن الحرية هى نفسها قيمة (بل وأقصى قيمة). لكن هذا فى رأيى ليس سديدًا. إن كان لنا أن نفهم دعوى سارتر فى هذا المقام، فيبدو من الأفضل أن نبدأ بالتناقض الواضح الذى يبرزه سارتر بين غاية الشخص الأصيل التى هى الحرية، وغاية الشخص غير الأصيل التى هى «مسخ نفس ما له من «لذاته» ليكون «فى ذاته لذاته» الشخص غير الأصيل التى هى «مسخ نفس ما له من «لذاته» ليكون «فى ذاته لذاته» من «لذاته» ليكون «فى ذاته لذاته» من ويُنظر BN ويُنظر BN ص 615، وكما يعبِّر هو نفسه على نحو لا يُنسَى: أن يصير [المخادع] هو ويُنظر المثال فى BN ص 576). الشخص الذى فى وضع المخادعة، لديه ذلك الهدف المستحيل الذى هو أن يصير كاملا وقائما بذاته Self-standing، ولكن ذلك الهدف المستحيل الذى هو أن يصير كاملا وقائما بذاته وصف هدف المُخادعة فى الوقت نفسه واعيًا: هذا وحده سيخفَّف من جَزَعِه. إلا أن وصف هدف المُخادعة بأنه الغدوُّ إلـهًا، ليس تعيينا لقيمة بعينها بل الردّ إلى الشكل العام لجميع ما فى المُخادعة من خيراات: إنها تبخس الحرية قيمتها. وبنفس المنهج فى التفكير، فليس معنى القول من خيرارات: إنها تبخس الحرية قيمتها. وبنفس المنهج فى التفكير، فليس معنى القول

إن الشخص الأصيل «يعتدُّ بالحرية كقيمة» أنه يختار قيمةً بعينها، بل الإشارة إلى الشكل العام لجميع الخيارات الأصيلة (تُنظر [محاضرة سارتر «الوجودية فكرٌ إنساني»، والوارد ذكرها في ثبت المصادر في نهاية الكتاب برمز] EH ص 51-53): كُرْن المرء أصيلا هو إقراره بالحرية لا تحاشيه إياها... هو معرفة قيمة الحرية لا بخسها قيمتها.

وإذن فليس ثمّة ما يمكن إبرازه من تمييز بين كون المرء أصيلا ومعرفته قيمة الحرية (3): القول إننا ينبغى أن نكون «أُصلاء» والقول إننا «ينبغى» أن نعرف قيمة الحرية، لا يختلفان بل هما قول واحد. من باب السفسطة التساؤل عمّا إن كانت «الينبغية» «ينبغية» أخلاقية: قد يصح القول عن الحرية إنها قيمة وجودية (4).

لكن من باب التكرار: الحرية ليست قيمة بعينها. وهذا يعنى أن مخاوفنا بشأن الذاتية الجذرية، لم تخط بعد بشيء من التهدئة. ما نريد معرفته حقا هو: هل هناك أيُّ حدود للقيم التي يمكن أن يختارها المرء عن أصالة؟

تُقُلُّب الأهواء Capriciousness والإباحة License؟

يعبّر توماس أندرسن بإحكام عن المقصود [بمقولات سارتر]، قائلا إنه «طالما قبل أى من الأفراد - ذكراكان أو أنثى - حريته (أو حريتها) ففى استطاعته (أو فى استطاعتها) فعل أى شىء والبقاء بعد أصيلا... فى الحق أن سارتر ينافح عن تقلب الأهواء وعن الإباحة.» (Anderson 1993 ص 64).

على أنه جديرٌ بالملاحظة أن الطالب الذى تشكّل قصته حجر الزاوية فى [محاضرة سارتر «الوجودية فكرٌ إنسانى»، والوارد ذكرها فى ثبت المصادر فى نهاية الكتاب برمز] و EH، هو مواجّه بما يمكن أن يُعِدَّه أى شخص محنة أخلاقية أصيلة تستتبع – فى ما يمكن أن يُعِدَّه أى شخص قيمًا – تنازعًا بين بعض القيم وبعضها الآخر: مثلا الحب البنوى الشديد من ناحية والوطنية من ناحية أخرى. وأيًّا ما كان ما انتهى به الأمر أن يفعله، فما كان أيٌ منا سيقول إنه قام بما كان بديهيا اختيارا سيّنا، أى غير أخلاقى، حتى إن اعتقدنا أن تصرُّ فنا لكان مختلفا أن كنّا فى محله. القضية هى: هل ارتكب سارتر غشًّا فى المثل الذى ضربه؟ هل اكتفى بالسماح لنفسه بفعل لا يبيحه له إطار عمله الفلسفى، وهو الإتيان بعبرة جاهزة؟ (1966 Manser على ص 1988). باختصار لميكن ممكنا أن يفكر الطالب فى إمكانية تعذيب أمه، كبديل؟ على حد تعبير ديفيد

دتمر فإن «مُعذَّبًا يقول بصراحة «إننى بحريتى قد اخترت أن أختطفك وأُعذَّبك، وأنا أتحمل المسئولية عن اختيارى كاملةً»، هو فيما يبدو فوق مستوى النقد.» (Detmer 1988 ص 163)(5).

الرد على هذه التهمة يُحتمل التوصُّل إليه - إن أمكن هذا على الإطلاق - في دعويين مدهشتين كانتا موضوع كثير من السجال بين شُرّاح سارتر بعضهم والبعض: الأولى هي «أنه [أي الإنسان ك.م.] عندما يختار لنفسه فإنه يختار لجميع الناس.» (EH ص 29). والثانية هي: إن كنت أنا أصيلا، فـ «ليس في قدرتي الوصاية على حرية الآخرين. (EH).

أولا: «باختيار الإنسان لنفسه فإنه يختار لجميع الناس؛ قولٌ كثيرا ما نُظر إليه على أنه سقوطٌ لا مبرر له في «الكانْتية»... تعضيدٌ لأمر إيمانويل كانْت الباتّ: «لا تتصرّف إلا بناءً على ذلك المبدأ الأساسي الذي تريد في ذات الوقت أن يكون قانونًا كُلِّيًا!٥. إيمانويل كانْت - ذلك الحُجّة في الأخلاق النظرية - اعتبر أمره الباتّ ذاك إملاءً من العقل الخالص، واعتدّ به كمبرر لطائفة من الواجبات الأخلاقية: مَا منها يحرِّم الكذب أو السرقة... إلخ. ولا شك أن كانت لكان سيشمل الامتناع عن التعذيب، ضمن واجباتنا الأخلاقية. لكنه لسيكون خارقًا للعادة حقًّا أن يعتمد سارتر طائفة من الواجبات الأخلاقية القابلة للتعميم، إن كانَت تضرب بجذورها في العقل الخالص. ما يستهدفه سارتر هو بالأحرى أن من يختاد نفسه يخلق اصورة لإنسان على النحو الذي يعتقد هو أن الإنسان ينبغى أن يكون. (EH ص 29). مِن ثُمَّ فإن الفاعل الأخلاقي على حد تعبير توماس فلين، «ليس مشرّعا للوائح كُلِّيّة، بقدر ما هو مُجسّدٌ لنموذج أخلاقي مثالي.» (Flynn 1984). سارتر يوضح مزيدًا: «الاختيار بين هذا وذاك، هوَّ في الوقت ذاته تأكيد قيمة ذلك الذي اختير. العبارة أخرى إن الاختيار هو التقييم، وتقييم شيءٍ ما هو إدراكه كذي قيمة أينما كان وأيًّا ما كان. وليس هذا إلا معيارًا للترابط المنطقى: إذا أنا اخترت أن أكون مُتَنَمِّرًا أو مُعذِّبًا، فلا أكون مُتسَّقًا مع نفسي إن بخست قيمة نذالة آخر أو قسوته... لا أستطيع إنكار صورة الرجل الذي خلقته أنا نفسي في نفسي. ١ (ص 29). بالطبع إن كثيرا من الناس، بالضبط يعيشون انتهاكات للاتساق مع الذات من هذا القبيل ([على سبيل المثال] «الإناء ينعت الإبريق بأنه أسود!!): هذا مظهرٌ آخر للمخادعة. لكن علينا أن نعيش بلا اتساق مع أنفسنا. وإذن يكون السؤال عمّا إذا كنت أستطيع أن أكون أصيلا في اختياري نفسي كمُتَنَمِّر أو مُعذِّب؟ وسارتر يُعبَّر عن الفكرة على نحو مُضلَّل بعض الشيء: «كل إنسان عليه أن يقول: هل أنا حقًا إنسان له الحتى في التصرُّف بحيث تضبط الإنسانية نفسها على ما أفعله؟ (EH ص 32). ليس لـ «الحقوق» أي صلة بالأمر! القضية هي: هل لي أن أختار باتساق مع نفسي، أن يتكوَّن البشر من مُتَنَمَّرين أو مُعذَّبين؟ هذا السؤال ينبغي على الأقل أن يستوقف المرء! لا شك أن سارتر يريد لنا أن نستشعر بجزع ما يفرضه هذا السؤال علينا من مسئولية كاملة وعميقة (EH 30). غير أنه ليس واضحا بعد أننا لا نستطيع بنفس هذا الاتساق اختيار أنفسنا.

ثانيا: يقول لنا سارتر إن من هو أصيلٌ اليس في قدرته الوصاية على حرية الآخرين. الماذا؟ (6). علينا أن نذكر أنفسنا أن المرء يمكن أن يكون في وضع المُخادعة بشأن الأخرين مثلما بشأن نفسه. دوائر «العلاقات الملموسة بالآخرين، تلك الدوائر التي تبدو مستعصية على الإفلات منها: «الحب واللغة والمازوكية [التلذّذ بالخضوع للتعذيب] وكذلك «اللامبالاة والرغبة والكراهية والسادية [التلذّذ بتعذيب الغير] (يُراجع الفصل السابع من هذا الكتاب)... هذه كلُّها من علاقات المخادعة. بالإضافة فإن تحليلات سارتر لمعاداة السامية وللعنصرية، تُعَرّف جذور هذه التحيّزات بأنها المخادعة. إن لم يكن ممكنا أن يوجد مازوكي أو سادي أصيل، فإنه يبدو غير مُحتمَلٍ على الإطلاق إمكان وجود «مُعذّبٌ أصيل».

إن كانت مشاغلنا بشأن ذاتية كتابات سارتر الأخلاقية المبكرة، هى تلك التى عيناها، إذن فمن المعقول أن يملك ما يكفيه لتبديدها. وبالرغم فإن أخلاقيات الأصالة قد تظل بنوعا ما - غير مُرْضية، لأسباب إنسانية بأكثر منها فلسفية: ليست هى خاطئة، وإنما - نوعا ما - على هامش انشغالات الغالبية العظمى من البشر فى العالم... «الملعونين فى الأرض» (بتعبير فرانز فانون)... أولئك البشر الملعونين جدًّا وشديدى الفقر والمقهورين جدًّا، الذين صارّع سارتر فى سبيل قضاياهم بأيَّما شدة، طيلة ماضيه الطويل كناشط سياسى.

... وما بعد

تُفصِّل سيمون دى بوفوار عدم الرضا ذاك ببلاغة أخّاذة: كَتَبَت هي - بعد سنين - عن

مُؤلَّفها هي «أخلاق الالتباس» The Ethics of Ambiguity [وهذا هو العنوان الذي اختاره برنارد فرتشمان لترجمته إلى الإنجليزية لهذا الكتاب، والصادر بالطبع بالفرنسية أصلا في سنة 1948 بعنوان Pour une morale de l'ambiguïté، والذي يعني بالأحرى «صوب أخلاق للالتباس»]، قائلةً: «من بين كُلّ كتبي، هو ذاك الذي يُضنيني اليوم على أشدِّ وجه.» (FC ص 67). وأظنُّ أن حكمها عليه، لا بد أن يسرى كذلك كحكم على الفكر الأخلاقي في نص [محاضرة سارتر «الوجودية فكرٌ إنساني»، والوارد ذكرهاً في ثبت المصادر في نهاية الكتاب برمز] EH، وهو نصٌ كان - إلى حدٌّ كبير -مُقاربًا زمنيًا في صدوره لكتابها المشار إليه. كانت بوفوار قد كتبت كتابها ذاك كبيان في سجال، تمامًا - أو تكاد- مثلما كانت [محاضرة سارتر «الوجودية فكرٌ إنساني»، والوارد ذكرها في ثبت المصادر في نهاية الكتاب برمز] EH قد كُتبَت، وفي نفس الإطار الفلسفي. وقد كتبَت سيمون دى بوفوار نصها ذاك لتدافع عن الوجودية ضدما وجَّهه لها معاصروها من اتهامات بالعَدَمِيَّة وبالتشاؤم وبالطيش وبالإباحيَّة. وقد ظلَّت بوفوار على اتَّفاقِ مع ما دفعت به في ذلك الكتاب من حجج، ومع الرؤية التعميمية لالتباس الواقع الإنساني، عندما كتبت في سنة 1963 [كتابها "بحكم الأمر الواقع"La Force des Choses ، والذي صدرت ترجمته إلى الإنجليزية بعنوان Force of Circumstance، ومن ثُمٌّ يرد في ثبت المصادر في نهاية الكتاب برمز] FC. لكنها تقول: لقد أجهدت نفسى كثيرا [في كتاب ﴿أخلاق الالتباس﴾] لكي أعرض بلا صواب حلا أجْوَف بمثلما المبادئ الأساسية عند إيمانويل كانْت. ٩ (FC ص 67): (لماذا سلكت هذا الطريق المُتعَرِّج عبر قِيَم أخرى غير الاحتياج، لكى أبرِّر الأهمية الأساسية التي نسبتُها إلى الاحتياج نفسه؟ لماذًا كتبت الحرية الملموسة بدلا من الخبز، وأفردتُ [عن خطأ] للبحث عن معنى للحياة مستوى أرفع من الذي لإرادة الحياة ؟... مثل سارتر، لم أكن قد تحرَّرتُ بما يكفي من إيديولوجيات طبقتي... الآن أنا أعرف كيف أبحث عن الأسباب في كون امتناع المرء عن لطم آخر على وجهه، هو ارتضاء لطم ذلك الوجه. ه The reasons why one should not .(stamp on a man's face is to accept stamping on it. (FC 68

لقد أدّى الأمر بمفهوم الاحتياج هذا إلى أن يبدو لسارتر كذلك «في صميم جذور الأخلاق، ٩٥)، بل بلغ الأمر بسارتر إقرارَه بأن «الجوع مرحلةٌ شرّيرة» (8). في رصد

سارتر أن «الثرى مُتحرِّرٌ من احتياجاته... لن يكون هو أبدا محتاجا من جديد (إن لا شهيَّة).» (NE ص 61. وتُنظر ص 547). ربما كان سارتر يكشف عن انتباه إلى أنه هو الآخر كَثَرِيِّ (نسبيًا)، لم يكن عندما كتب [محاضرته «الوجودية فكرٌ إنساني»، والوارد ذكرها في ثبت المصادر في نهاية الكتاب برمز] EH، قد «تحرَّر بما يكفي من إيديولوجيات طبقته.»

وذات الوقت وُجدت نقلاتٌ أخرى في تفكير سارتر الفلسفى. كتبت بوفوار قائلة إنه عندما صدر «الوجود والعدم»، «كان سارتر يعتقد أن أى موقف يمكن أن يتم تجاوزه بالجهد الذاتي [وفيما بعد أقرَّ بأنّ ك.م.]... الظروف يمكن أحيانا أن تسرق منا تَجاوُزَنا: في هذه الحالة فما من خلاص فرديَّ ممكن، وحده النضال الجماعي [هو الممكن].» في هذه الحالة فما من خلاص فرديَّ ممكن، وحده النضال الجماعي [هو الممكن].» (FC ص 242): التصدي للعنصرية ولمعاداة السامية وللاستعمار والعبودية وغير ذلك من الأسباب الرئيسية للشر في العالم، ما أمكن أن يتحقّق بأيدي أفراد قائمين بالتحليل النفسي والوجودي ومجتازي التحولات الحاسمة والصائرين أصلاء. أفكار سارتر الأخلاقية المبكرة كانت أفكارا أخلاقية للأثرياء: ثُمّ وجب أن يكون الهدف – من خلال «النضال الجماعي» – جعل الفقراء والمقهورين بدورهم «يتحررون من احتياجاتهم»، وتمكينهم من امتلاك رفاهية التماس «الخلاص الفردي» عبر الجهاد من أجل الأصالة (يُنظر 1988 Detmer 1988).

البعض سينظر إلى هذه التغيُّرات فى فهم سارتر لأسس الأخلاق، كانقطاعات شديدة، وغيرهم - وأنا [كاثرين موريس] من بينهم - على أنها بالأحرى تطوُّراتُ أو إمارات نضج. فى أيَّ من الحالين علينا أن نُعجَب باستعداد سارتر لـ التفكير ضد نفسه (يُنظر FC ص 261)... لمعالجة تحيُّزات مترسبة فى نفس تفكيره هو المبكر. هذا ما أريدُ أن أحثَ عليه.

إن المشهد البديع للواقع الإنساني الذي صُوِّر في «الوجود والعدم»، ليس تاما ولا كاملا. لقد بيَّنا كمجرد مثال أن وصف سارتر للبدن الـمُعاش - وإن كان من الأصل مُتشابكًا بغزارة - يَغْفَل عن بعض التعقيدات التي في التفاعل بين «البدن كموضوع» والبدن كذات». كما أن تحليلا كاملا لمفهوم الاحتياج... ذلك المفهوم الذي لم يتم إبرازه إلا مؤخرا، يتطلب مزيدا من الإثراء لمفهوم سارتر للبدن، على نحوٍ ما نجح فيه

بحق تحليل سيمون دى بوفوار لأبدان النساء فى [مُؤلَّفها Le Deuxième Sexe الذى ثمر تمر المصادر فى أرجم إلى الإنجليزية بعنوان The Second Sex، ومِن ثَمَّ يرد فى ثبت المصادر فى نهاية الكتاب برمز] كالأينظر على سبيل المثال 1998 Kruks). كذلك كانت تحليلات سارتر للحضارة وللقهر فى القسم الذى وضعه عن «الحرية والموقف»... كانت ابتدائية، وإن كان عمله اللاحق قد خطاً بضع خطوات صوب علاج تلك المآخذ. وإهمال سارتر للأطفال والحيوانات يُنشئ صعوبات، على الأقل أمام تمييزه بين «الوجود فى ذاته» والوجود لذاته». بالرغم من كل هذا، فإن الصورة تظل مُلزِمة ومُحرَّرة فى آن! الفلاسفة يواصلون «التفكير ضد سارتر». وكذلك يجب أن نفعل جميعا، لأن القيام بهذا هو التفكير مع سارتر.

الهوامش:

آ - في رأى توماس فلين أن الشخص يكون ممارسا للمخادعة حين يختار اللاحرية. وأن هذا مُقارب للإقرار به أننى لست موجودًا» (Flynn 1984 ص 38). هذا - على ما فيه من ألمعية - يبدو لى أنه لا يزال مُغالبا في النزعة الفكرية [بمعنى «الـمُتفعرة» على نحو ما آترنا في متن الفصل أن نقابل كلمة Intellectualist. وارد كون القول الذي نصه «أنا أختار اللاحرية» مقاربا للإقرار بدانني لست موجودًا»، لكن الذي يكون ممارسا للمخادعة لا يقول هذا: إنه بعيشه.

2 - إذا كان الشافي من المخادعة هو العلاج السارتري ، فقد لا نكون على أي حال مرتضين اعتبار المخادعة رذيلة

أخلاقية.

5 - كذلك فإن في هذا ما يكفى للرد على الاعتراض القائل بأنه قبما أن سارتر يقول إن جميع البشر أحرار... فما من معنى في نصحهم بأن يبعلوا من الحرية هدفهم الأخلاقي.» (1993 Anderson من 64). ولنقارن بين هذا الرّدّ وردّ فرانسيس جانسون، كما يلخصه روبرت ستون: إن الاعتراض قد قتفافل عن تمييز سارتر بين حرية قطبيعية» أو غير متأمّلة واضحة في اغتراباتنا، و"حرية حسبما يجرى تقبيمها" A freedom as valued وحيث تكون الحرية مُستردّة ومُمارّسة باعتبارها الهدف المحدد لمسلك أخلاقي متأمّل.» (Jeanson 1980 ص 12 من مقدمة مترجم الكتاب [إلى الإنجليزية] أو الكذاب

4 - هذه المفاهيم الثلاثة - الأصالة والحرية والتواصل (وإن قُهم الأخير عادة على أنه التواصل المنطقى - قد ذكرها كلها شرائح سارتر، باعتبارها القيمة القصوى لديه. ما نراه هنا هو أن بين بعضها والبعض علاقات داخلية ومسائدات متبادلة، وليس لأي منها أولوية على أي من الاثنين الآخرين. هذا يساعد على فهم الخلاف - بين الشراح - حول

ذلك منها الذي له الأولوية، من بين المفاهيم الثلاثة.

5 - ينسب ديفيد دتمر (ص 239: هامش 76) هذا المثل إلى [الفيلسوف التشيكي] إدازيم كرهاك.

6 - يقترح بري أندرسون تفسير عبارة سارتر: اإذ يختار [الإنسان ك.م.] لنفسه فإنما يختار لكل البشر»، بأن هذا يستتبع أنه اإذا أخترت الحرية باعتبارها القيمة القصوى - أو الخير أنه الخرية باعتبارها القيمة القصوى - أو الخير - لبشر جميعا.» (Anderson 1979). ما أنا بقادر على تقييم حريتي، دون تقييم حرية الآخرين. ومتى جرى فهمُ هذا على هذا النحو، فإن أولى الدعويين تعنى الأخرى في الواقع. بيد أن هذا الحل العبقرى يبدو أنه ينظر إلى الحرية باعتبارها قيمة مثل أي قيمة أخرى، رغم أنها القيمة العليا.

إلى العاوية بالعاصمة الإيطالية روما سنة 1964، حسبما ورد من مقتطف في Anderson 1993 ص

.120

8 - حسبما ورد من من مقتطف في Bell 1989 ص 177. بل وربما قد يقر سارتر في النهاية بكون بعض الأشياء وخيرة، فقط لا غير الأغيرة أنظر ملاحظة هيزل بارنز أنه اإذا دفع المرء - على نحو تجريدى خالص - بأن الأمانة والتواصل ومشاعر البهجة وإحساس المرء بكونه سعيدا بحياته، ليست خيرات يجب بداهة على الإنسان أن ينشدها؛ فإنني أقر - على نحو تجريدى - بأنه لا يوجد برهان خارجي - وموضوعي - على كونها كذلك.» و Barnes). وبالرغم فإن المرء يودأن يقول دون حاجة إلى برهان، إن تلك أشياءٌ خيرة ا

مصادر الكتاب

(مسبوقةً بالرموز التي وردت بها في سطور فصول الكتاب - بمثلما في هوامش الفصول - اختصارا لعنوان المصدر):

أولا: المصادر المسبوقة في الكتاب برموز مكونة من حروف (وأحيانا من حرف واحد):

أ- أعمال لسارتر:

(Anti-Semite and Jew اختصارا لـ AS

ترجمة G. J. Becker (الصادرة سنة 1948 في نيويورك. نشر Schocken) لمؤلف سارتر Paul الصادر في فرنسا سنة 1946. نشر Réflexions sur la question juive سارتر Morihien.

(Being and Nothingness اختصارا له BN)؛

ترجمة H. E. Barnes (الصادرة 1986 في لندن. نشر Routledge) لمؤلف سارتر للجمة L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique الصادر في فرنسا سنة .1943 نشر Gallimard.

BO (اختصارا له Black Orpheus)؛

فصل من مؤلف جماعى بعنوان Race أشرف على تحريره R. Bernasconi وصدر سنة 2001 في أكسفورد. نشر Blackwell ، وهو ترجمة لأحد فصول المجلد الثالث من سنة 2001 في أكسفورد. نشر Situations («مواقف»)، والصادر سنة 1949 في فرنسا. Orphée في فرنسا والفصل نفسه إعادة نشر للمقدمة التي كتبها سارتر بعنوان Gallimard نشر Presses من الزنوج من أهالي ملقة، ذلك العمل الصادر سنة 1948 في فرنسا بعنوان nouvelle poésie nègre et malagache de langue française . Universitaires de France

:(Critique of Dialectical Reason اختصارا لـ CDR

ترجمة A. Sheridan-Smith (الصادرة سنة 1976فى لندن. نشر A. Sheridan-Smith الصادر فى فرنسا سنة محرراً) لمؤلَّف سارتر Critique de la raison dialectique الصادر فى فرنسا سنة . 1960. نشر Gallimard.

:(Cartesian freedom اختصارا لـ CF

ترجمة A. Michaelson (ضمن مؤلّف صادر سنة 1962 في نيويورك – بعنوان Literary and Philosophical Essays) أنشر Collier Books) لفصل كتبه سارتر بعنوان La liberté cartésienne وضمّنه المجلد الأوّل من سلسلة مؤلفاته التي بعنوان Situations، والصادر في فرنسا سنة 1947. نشر Gallimard. (والمؤلّف الصادر في نيويورك يضم ترجمة نفس المترجم لسائر فصول المجلد الأول وجميع فصول المجلد الثالث من نفس السلسلة، والصادر في فرنسا سنة 1949. نشر Gallimard أيضا).

EH (اختصارا لـ Existentialism and Humanism):

ترجمة P. Mairet (الصادرة في لندن سنة 1948. نشر Methuen) لمؤلف سارتر Nagel الصادر في فرنسا سنة 1946. نشر L'Existantialisme est un humanisme

اختصارا لـ HN) (اختصارا لـ Hope now: The 1980 Interviews)

ترجمة A. van den Hoven (الصادرة سنة 1996 في شيكاغو ولندن. نشر A. van den Hoven) للمؤلف المنسوب إلى كل من سارتر وبنى ليفى [مجرى الحوارات (of Chicago Press L'Espoir maintenant: les entretiens de الواردة في الكتاب، مع سارتر]، بعنوان 1980, présentés et suivis du Mot de la fin par Benny Lévy الصادر سنة 1990 في فرنسا. نشر Verdier.

ا (اختصارا له Imagination)؛

ترجمة F. Williams (الصادرة سنة 1972 في آن آربر بولاية متشيجان الأمريكية. نشر University of Michigan Press) لمؤلف سارتر L'Imagination الصادرسنة 1936 في فرنسا.نشر Librairie Félix Alcan .

Intentionality: a fundamental idea of Husserl's' اختصارا له ('phenomenology')

بحث لسارتر صدر سنة 1970. نشر . 1970 Phenomenology 1/2 (1970): 4-5

اختصارا له Nausea):

ترجمة L. Alexander (الصادرة سنة 1938 في نورفولك بولاية كونتيكت الأمريكية. نشر New Directions ، في سلسلة New Classics Series) لرواية سارتر Gallimard الصادرة سنة 1938 (نفسها!) في فرنسا. نشر 1938 .

NE (اختصارا لـ Notebooks for an Ethics):

ترجمة D. Pellauer (الصادرة سنة 1992 في مجلد بشيكاغو ولندن. نشر D. Pellauer ترجمة Cahiers pour une morale الذي لم يصدر في فرنسا في حياة كاتبه بل لاحقا، في سنة 1983. نشر Gallimard.

(The Psychology of the Imagination اختصارا لـ Psyl

ترجمة (لاتذكر المؤلفة اسم واضعها - أو واضعيها - صادرة سنة 1965 في نيويورك. نشر L'imaginaire, psychologie phénoménologique لمؤلف سارتر Citadel Press. هذا وتفيد مراجع de l'imagination. هذا وتفيد مراجع الصادر سنة 1940 في فرنسا. نشر Gallimard. هذا وتفيد مراجع أخرى صدور ترجمات لاحقة لنفس العمل إلى الإنجليزية، أقربها عهدا هي تلك التي Jonathan Weber أذنت بها آرليت الكايم، ابنة سارتر المتبناة. وهي الترجمة التي وضعها 2004 في لندن. نشر Routledge. على أن المؤلفة (كاثرين موريس) تكتفي هنا بالرجوع إلى الترجمة هذه، التي ذكرتها في ثبت مراجعها دون إشارة إلى اسم واضعها!

۱ (Situations اختصارا له Situations) S

ترجمة B. Eisler (الصادرة سنة 1966 في مدينة جرينويتش بولاية كونتكت الأمريكية. نشر Fawcett Crest) للمجلد الرابع من سلسلة مؤلفات سارتر التي بعنوان Situations، والصادر في فرنسا سنة 1964. نشر Gallimard.

SC (اختصارا له Sartre on Cuba)؛

ترجمة (صادرة سنة 1961 في نيويورك. نشر Ballantine Books) لمجموعة نصوص لسارتر، موضوعها الثورة الكوبية. ولا تذكر المؤلفة اسم واضع - أو واضعى -الترجمة، ولا السنة التي جرى فيها إصدار الأصل الفرنسي. وهذا على غير ما درجت عليه فيما يخص سائر أعمال سارتر التي رجعت إليها، مما يسر إلى حد كبير إمكانية التحقق من تفاصيل إصدارات الأصول الأولى. لكن في حالة هذا المرجع بالتحديد، يغلب على الظن أنه تجميع تم - من جانب الناشر الأمريكي وحده - لمجموعة نصوص لسارتر لم يتم في وقت سابق تجميعها في مجلد، وهي تلك النصوص التي ذكرها Michel Contat و Michel Rybalka في مؤلفهما Les écrits de Sartre الصادر عن دار النشر الفرنسية Gallimard سنة 1970، ص 344 - 352 (ومن بينها نصوص صدرت باللغة الإسبانية أثناء زيارة سارتر لكوبا بين الثاني والعشرين من فبراير والعشرين من مارس سنة 1960، شأن مقال وحوار مع سارتر وسيمون دي بوفوار، لـ Lisandro Otero: نشرا بصحيفة Revolución الكوبية، في السابع والعشرين من فبراير سنة 1960، و Interview de Sartre sur Cuba، وهو حوار مع سارتر عن كوبا: أجرى في الحادي عشر من مارس سنة 1960، وبثته وكالة الأنباء الكوبية Prensa Latina (ويذكر المؤلفان اضطلاعهما على نسخة من الحوار مكتوبة باللغة الإسبانية على الآلة الكاتبة، ومحفوظة بأرشيف مجلة L'Express الفرنسية). وهذان المؤلفان يختتمان بيانهما بهذا الصدد، بالإشارة إلى سلسلة المقالات التي نشرها سارتر - بعد عودته من كوبا - بالصحيفة الفرنسية الواسعة الانتشار France-Soir بدءا من الثامن والعشرين من يونيو وحتى الخامس عشر من يوليو سنة 1960، وكانت بعنوان Ouragan sur le sucre [«عاصفة فوق السكر»]، تلك المقالات التي ذكرت سيمون دي بوفوار (في مؤلفها La force de choses الصادر عن دار النشر الفرنسية Gallimard سنة 1963: ص 523) أن سارتر كان يعتزم تجميعها في كتاب تفوق مواده تلك التي نشرت بالصحيفة، وأن كلود لانزمان عاونه في تحديد أعداد الصحيفة الواجب اقتطاف المقالات منها [يرجع بنفس الشأن، إلى مقالنا «ثوار ومفكرون» في عدد مارس سنة 2009 من مجلة «الهلال» القاهرية. أ.ع.ب.].

SG (اختصارا لـ Saint Genet: Actor and Martyr):

ترجمة B. Frechtman (الصادرة سنة 1964 في نيويورك. نشر Mentor في سلسلة Saint Genet, comédien et martyr) لمؤلف سارتر New American Library المولف سارتر 1952 في فرنسا [مشكلا المجلد الأول من الأعمال الكاملة لجان جينيه، أي كنوع من مقدمة مستقلة، رغم أن عدد صفحاته يقارب الستمائة (578 تحديدا)!!]. نشر Gallimard.

STE (اختصارا لـ Sketch for a Theory of the Emotions)

ترجمة P. Mairet (الصادرة سنة 1962فى لندن. نشر Methuen) لمؤلف سارتر Esquisse d'une théorie des émotions الصادر سنة 1939 فى فرنسا. نشر Actualités scientifiques et industrielles بإشراف Jean Cavaillès.

(The Transcendence of the Ego اختصارا لـ TE

ترجمة F. Williams و R. Kirkpatrick الصادرة سنة 1957 في نيويورك. نشر لا الصادرة سنة 1957 و R. Kirkpatrick الصادرة سنة 1957 في F. Williams رائي بحث سارتر (Noonday/Farrar, Strauss & Giroux أبحث سارتر وفي فرنسا – أولا – في esquisse d'une description phénoménologique Rechereches philosophiques: من دورية 1933 – 1936 وفي فرنسا تم إصدار نص سارتر هذا ، في سنة 1965 [أي لاحقا حتى مدور الترجمة الإنجليزية] نشر Vrin ، في سلسلة Librairie philosophique على صدور الترجمة الإنجليزية] نشر Vrin ، في سلسلة بالمناور الترجمة الإنجليزية ا

۱ (Words اختصارا له Words) ا

ترجمة I. Clephane (الصادرة سنة 1967 في مدينة هارموندزسورث بمقاطعة ميدلسكس بالمملكة المتحدة، نشر Penguin) لمؤلف سارتر Les mots الصادر سنة 1964 في فرنسا. نشر Gallimard.

WD (اختصارا له The War Diaries):

ترجمة Q. Hoare (الصادرة سنة 1984 في نيويورك. نشر Q. Hoare) لمؤلف سارتر Carnets de la drôle de guerre الذي لم يصدر في فرنسا في حياة كاتبه بل لاحقا، في سنة 1983. نشر Gallimard.

ب- أعمال لآخرين:

سيمون دى بوفوار

(Adieux: A Farewell to Sartre اختصارا لـ AFS

ترجمة P. O'Brian (الصادرة سنة 1984 في نيو يورك نشر Pantheon Books) لمؤلف سيمون دى بوفوار La Cérémonie des adieux suivi de Entretiens avec Jean-Paul الصادر سنة 1981 في فرنسا. نشر Gallimard).

(The Ethics of Ambiguity اختصارا لـ EA

ترجمة B. Frechtman (الصادرة سنة 1964 في نيويورك. نشر B. Frechtman (الصادرة سنة 1948 في المؤلف سيمون دى بوفوار Pour une morale de l'ambiguïté الصادر سنة 1948 في فرنسا. نشر Gallimard.

FC (اختصارا لـ Force of Circumstance)؛

ترجمة R Howard (الصادرة سنة 1985 في مدينة هارموندزورث بمقاطعة ميدلسكس بالمملكة المتحدة. نشر Penguin) لمؤلف سيمون دى بوفوار Gallimard الصادر سنة 1963 في فرنسا. نشر Gallimard.

PL (اختصارا له The Prime of Life) :(

ترجمة P. Green (الصادرة سنة 1992 في لندن. نشر P. Green الصادر Weidenfeld & Nicolson الصادر سنة 1960 في فرنسا. نشر Gallimard.

SS (اختصارا له The Second Sex):

ترجمة H. M. Parshley (الصادرة سنة 1961 في نيويورك. نشر H. M. Parshley نفسه محررا]) لمؤلف سيمون دى بوفوار H.M. Parshley الصادر سنة 1949 في فرنسا. نشر Gallimard.

مارتن هيدجر

BT (اختصارا لـ Being and Time)؛

ترجمة J. Macqarrie و E. Robinson عن الألمانية (الصادرة سنة 1962 في

أكسفورد. نشر Blackwell) لمؤلف هيدجر Sein und Zeit الصادر سنة 1927 في ألمانيا. هذا ويفهم مما تذكره المؤلفة (كاثرين موريس) في ثبت مصادرها، أن بكل من صفحات هذا المصدر ترقيمين: أحدهما للأصل الألماني والآخر للترجمة الإنجليزية نفسها. وإشارات المؤلفة، هي إلى ترقيم الأصل.

إدموند هوسرل

CM (اختصارا له Cartesian Meditations):

ترجمة T. D. Cairns (الصادرة سنة 1960 في دوردرخت وبوسطون ولانكستر. نشر Cartesianische Meditationen und Pariser) لعمل هوسرل Martinus Nijhoff (ه[ال_]تأملات [ال_]ديكارتية ومحاضرات باريس»)، التي ألقاها سنة 1929 بناء Vorträge At invitation of على دعوة كل من «معهد الدراسات الجرمانية» و«الجمعية الفرنسية» the Institut d'Études germaniques and the Société française فشرة لاحقة بالألمانية أشرف عليها س. شتراسر وبياناتها كالتالي:

Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, edited by S. Strasser. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

: Ideas

ترجمة W. R. Boyce Gibson (الصادرة سنة 1931 في لندن ونيويورك. نشر Ween zu einer لمؤلف هوسرل (George Allen & Unwin/Macmillan reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie الصادر في ألمانيا سنة 1913.

موريس مرلويونتي

PP (اختصارا له Phenomenology of Perception)؛

ترجمة C. Smith (الصادرة سنة 1962 في لندن وهنلي. نشر Phénoménologie de la perception الصادر المؤلف مرلوبونتي Phénoménologie de la perception الصادر سنة 1945 في فرنسا. نشر Gallimard.

PrP اختصارا لـ PrP اختصارا لـ PrP ا Primacy of Perception and Other Essays).

Ed. J. M. Edie. Evanston, IL: Northwestern University Press.):

اختصارا له (Texts and Dialogues) TD

ترجمة M.B. Smith وآخرين (الصادرة سنة 1992 في مدينة أتلانتيك هايلاندز بولاية ليوجيرسي الأمريكية. نشر Humanities Press International [H. G. Silverman و المحموعة نصوص وحوارات لمرلوبونتي [لم يتسن الاستدلال على بيانات أصولها الفرنسية].

لودفيج فتجنشتاين

[والذى تفاوتت تواريخ إصدار مؤلفاته بين ما صدر فى حياته، وما صدر فى وقت لاحق على انقضائها فى سنة 1951؛ كما سيستبين أدناه بالتفصيل. هذا وتوجد مجموعة من مخطوطات – لأعمال فتنجشتاين – محفوظة بجامعة كيمبردج (فى Trinity College)، كما توجد مجموعة من أوراقه بجامعة برجن بالنرويج].

(Culture and Value اختصارا له CV) (اختصارا

ترجمة عن الألمانية لـ P. Winch (صدرت سنة 1980 في أكسفورد. نشر Blackwell (صدرت سنة 1980 في أكسفورد. نشر H. Nyman] محررين]) لمجموعة من خواطر فتجنشتاين كتبت على هيئة ملاحظات في مفكرة.

PI (اختصارا له Philosophical Invesigations)؛

ترجمة G.E.M.Anscombe (الصادرة سنة 1958 في أكسفورد. نشر. G.E.M.Anscombe مررين]) لمؤلف فتجنشتاين Philosophische محررين]) لمؤلف فتجنشتاين Untersuchungen

:(Remarks on Frazer's Golden Bough اختصارا له RF

ترجمة عن الألمانية لـ J. Belversius (ضمن مؤلف صادر سنة 1979 في نيويورك . Cornell University Press نشر . Wittgenstein: Sources and Perspectives بعنوان . O. G. Luckhardt] محررا] لمجموعة من ملاحظات فتجنشتاين (يرجح أنه كتبها بين سنتي 1931 و 1948) عثرت عليها الأستاذة G.E. M. Anscombe ونشرها لأول مرة . Rush Rhees

(Tractatus Logico-Philosophicus اختصارا له TLP) TLP

ترجمة D. F. Pears و B.F. McGuiness (الصادرة سنة 1974في لندن. نشر

Routledge) لمؤلف فتجنشتاين Logisch-Philosophische Abhandlung الذى Annalen der Naturphilosophie نشر لأول مرة فى العدد الرابع عشر من حوليات 1921. (سنة 1921).

Z (اختصارا لـ Zettel.):

ترجمة عن الألمانية لـG.E.M.Anscombe (صدرت سنة 1967 في أكسفورد. نشر Blackwell (صدرت سنة 1967 في أكسفورد. نشر G.E.M.Anscombe و G. E. M. Anscombe محررين] لمجموعة من خواطر فتجنشتاين كتبت على هيئة ملاحظات في مفكرة ؟ مثلها مثل مؤلفه السالف ذكره (On Certainty) ومؤلف آخر له هو On Certainty.

ثانيا: المصادر المسبوقة في الكتاب برموز قوامها اسم المؤلف وسنة الصدور (سابقين على رقم الصفحة المشار بالرجوع إليها في عمله)، أو اسم المؤلف وسنة الصدور مرقمة بالحروف الهجائية اللاتبنية (إن كان للواحد من المؤلفين المذكورين أكثر من عمل في نفس السنة):

أ- أعمال عن سارتر:

Anderson, T. C. (1979). The Foundation and Structure of Sartrean Ethics. Lawrence: The Regents Press of Kansas.

Anderson, T. C. (1993). Sartre's Two Ethics: From Authenticity to Integral Humanity. Chicago and La Salle, IL: Open Court.

Aronson, R. (1996). «Sartre's last words». Introductory essay of Hope Now: The 1980 Interviews [with Benny Lévy] (1996) [1991].

بحث نشره كاتبه (ر. أرونسون) كفصل تمهيدى للمجلد المحتوى على الترجمة الإنجليزية الوارد بيانها أعلاه تحت عنوان HN ، والتي للمؤلف المنسوب إلى كل من سارتر وبنى ليفي [مُجرى الحوارات الواردة في الكتاب، مع سارتر]، بعنوان L'Espoir سارتر وبنى ليفي (مُجرى الحوارات الواردة في الكتاب، مع سارتر]، بعنوان maintenant: les entretiens de 1980, présentés et suivis du Mot de la fin .Verdier الصادر سنة 1991 في فرنسا. نشر Par Benny Lévy

Ayer, A. J. (1945). «Novelist-philosophers, V: Jean-Paul Sartre». Horizon 12: 12-26.

Barnes, H. E. (1971). An Exiatantialist Ethics. New York: Vintage.

Bell, L. (1989). Sartre's Ethics of Authenticity. Tuscaloosa and London: University of Alabama Press.

Boschetti, A. (1985). Sartre et 'Les Temps modernes': une enterprise itellectuelle. Paris: Éditions de Minuit.

Cannon, B. (1991). Sartre and Psychoanalysis. Lawrence: University Press

of Kansas

Catalano, J. S. (1974). A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness. Chicago: University of Chicago Press.

Catalano, J. S. (1996). Good Faith and Other Essays. Lanhm, MD; Rowman & Littlefield.

Catalano, J. S. (1998). 'The body and the book: reading Being and Nothingness'. In J. Stewart (ed.) The debate between Sartre and Merleau-Ponty. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Caws, P. (1979). Sartre. Boston, London and Henely: Routledge & Kegan Paul.

Charmé, S. L. (1984) Meaning and Myth in the Study of lives: A Sartrean Perspective. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. Cohen-Solal, A. (1987).

ترجمة A. Cancogni بعنوان Satre: A Life (الصادرة في مجلد عن دار A. Cancogni ترجمة Books بنيويورك سننة 1987) لمؤلف Cohen-Solal عن حياة سارتر، الصادر في فرنسا سنة 1985.

Compton, J. J. (1998). Sartre, Merleau-Ponty, and human freedom'. In J. Stewart (ed.) The debate between Sartre and Merleau-Ponty. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Detmer, D. (1988). Freedom as a Value: A Critique of the Ethical Theory of Jean-Paul Sartre. La Salle, IL: Open Court.

Dillon, M. C. (1998). 'Sartre on the phenomenal body and Merleau-Ponty's critique' In J. Stewart (ed.) The debate between Sartre and Merleau-Ponty. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Flynn, T. R. (1984). Sartre and Marxist Existentialism. Chicago and London: University of Chicago Press.

Fox, N. F. (2003). The New Sartre. New York and London: Continuum.

Goehr, L. (2005) 'Understanding the engaged philosopher' In T. Carman and M. B. N. Hansen (eds) The Cambridge Companion to Merleau-Ponty. Cambridge: Cambridge University Press.

Gordon, L. R. (1995). Bad Faith and Antiblack Racism. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Hayman, R. (1987). Sartre: A Biography. New York: Simon and Schuster.

Howells, C. (1979). 'Sartre and Freud'. French Studies 33/2: 157-76.

Howells, C. (1988) Sartre: The Necessity of Freedom. Cambridge: Cambridge University Press.

Howells, C. (ed.) (1992). The Cambridge Companion to Sartre. Cambridge:

Cambridge University Press.

Howells, C. (2002). 'Sartre's existentialism'. In J. Baggini and J. Stangroom (eds) New British Philosophy: The Interviws. London and New York. Routledge.

Jeanson (1980):

ترجمة R. V. Stone بعنوان R. V. Stone بعنوان R. V. Stone الصادرة والصادرة المدينة بلومنجتون في ولاية إنديانا الأمريكية المناف مجلد عن Indiana University Press بالفرنسية بعنوان Le problème moral et la سنة 1980) لمؤلف pensée de Sartre والصادر عن دار النشر الفرنسية Seuil سنة 1947.

Leak, A. Jean-Paul Sartre. Critical Lives series. London: Reaktion Books. Lévy, B. H. (2003):

ترجمة A. Brown بعنوان A. Brown بكمبريدج سنة 2003 لمؤلف -Bernard (الصادرة في مجلد عن دار Polity بكمبريدج سنة 2003) لمؤلف -Le siècle de Sartre: enquête philosophique بالفرنسية بعنوان Grasset سنة 2000.

McCulloch, G. (1994). Using Sartre. London: Routledge.

Manser, A. (1966). Sartre: A Philosophic Study

Mirvish, A. (1984). 'Sartre, hodological space, and the existence of others'. Research in Phenomenology 14: 149-73.

Monasterio, X. (1980). 'The body in Being and Nothingness'. In H. J. Silverman and F. A. Elliston (eds) Jean-Paul Sartr: Contemporary Approaches to his Philosophy. Pittsburg: Duquesne University Press.

Morris, K. J. (1988). 'Actions and the body: Hornsby vs. Sartre'. Philosophy and Phenomenological Research 68/3: 473-88.

Morris, K. J. (1996a). 'Ambiguity and bad faith'. American Catholic Philosophical Quarterly, special Sartre issue, 70/4: 467-84.

Morris, K. J. (1998) 'Sartre on the existence of Others: on «treating Sartre analytically» '. Sartre studies International IV/1: 271-93.

Morris, K. J. (2003). 'The phenomenology of body dysmorphic order'. In K. W. M. Fulford, K. Morris, J. Z. Sadler and G. Stanghellini (eds) Nature and Narrative. Oxford: Oxford University Press.

Morris, K. J. (2005). 'Capital sur la honte du Corps'. Libération, supplement 'L'empreinte Sartre', 11 Mars, p. 64.

Morris, P. S. (1976). Sartre's Concept of a Person. Amherst: University of Massachusetts Press.

Morris, P. S.(1980) 'Self-deception: Sartre's resolution of the paradox'. In H. J. Silverman and F. A. Elliston (eds) Jean-Paul Sartre: Contemporary Approaches to his Philosophy. Pittsburg: Duquesne University Press.

Morris, P. S. (1985a). 'Mirroring and reflection: some philosophical issues' Psychoanalytic Inquiry 5/2: 325-36.

Morris, P. S. (1985b). 'Sartre on the transcendence of the ego'. Philosophy and Phenomenological Research 46/2: 179-98.

Murphy, J. S. (ed.) (1999). Feminist Interpretations of Jean-Paul Sartre. University Park: Pennsylvania State University Press.

Santoni, R. E. (1995). Bad Faith, Good Faith, and Authenticity in Sartre's Early Philosophy. Philadelphia: Temple University Press.

Santoni, R. E. (2003). Sartre on Violence: Curiously Ambivalent. University Park: Pennsylvania State University Press.

Schroeder, W. R. (1984). Sartre and his Predecessors: The Self and the Other. London: Routledge & Kegan Paul.

Silverman, H. J. And F. A. Elliston (eds) (1980). Jean-Paul Sartre: Contemporary Approaches to his Philosophy. Pittsburg: Duquesne University Press.

Stewart, J. (ed.) (1998a). The debate between Sartre and Merleau-Ponty. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Stewart J (1998b) 'Merleau-Ponty's criticisms of Sartre's theory of freedom'. In The debate between Sartre and Merleau-Ponty. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Thompson, K. A. and M. (1984). Sartre: Life and Works. New York and Bicester: Facts on File.

Warnock, M. (1965). The Philosophy of Sartre. London: Hutchinson.

Warnock, M. (1967). Existentialist Ethics. New York: St. Martin's Press.

Whitford, M. (1982). Merleau-Ponty's Critique of Sartre's Philosophy. Lexington, KY: French Forum.

Wider, K. V. (1997). The Bodily Nature of Consciousness. Ithaca, NY: Cornell University Press.

ب- مصادر أخرى ذكرت في الكتاب:

Austin, John Langshaw. (1962). Sense and Sensibilia. Reconstructed from manuscript notes by G. J. Warnock. Oxford: Clarendon Press.

Austin, John Langshaw. (1970). Philosophical Papers, 2nd edn. Ed. J.O. Urmson and G. J. Warnock. Oxford: Oxford University Press.

Baggini, J. and J. Stangroom (eds) (2002) New British Philosophy: The Interviews. London and New York. Routledge.

Bair, D. (1990). Simone de Beauvoir: A Biography. London: Jonathan Cape.

Baker, G. (2004). Wittgenstein's Method: Neglected Aspects. Ed. K. J. Morris. Oxford: Blackwell.

Bermudez, J. L. (1995). 'Ecological perception and the notion of a nonconceptual point of view'. In J. L. Bermudez, A. Marcel and N. Eilan (eds) The Body and the Self. London and Cambridge, MA: Bradford/MIT Press.

Bermudez, et al. J. L. Bermudez, A. Marcel and N. Eilan (eds) The Body and the Self. London and Cambridge, MA: Bradford/MIT Press. (1995).

Bourdieu, P. (1977):

ترجمة R. Nice (الصادرة سنة 1977 في كمبريدج - نشر R. Nice الصادرة سنة 77 الم

Press – بعنوان Outline of a Theory of Practice) لمؤلف بيير بورديو Esquisse بعنوان d'une théorie de la pratique

Campbell, J. (1995). Past, Space and Self. Cambridge, MA: MIT Press.

Carman, T. (2005a). 'On the inescapability of phenomenology'. In D. W. Smith and A. L. Thomasson (eds) Phenomenology and Philosophy of mind. Oxford: Oxford University Press.

Carman, T. (2005b). 'Sensation, Judgment, and the phenomenal field'. In T. . Carman and M. B. N. Hansen (eds) The Cambridge Companion to Merleau-Ponty. Cambridge: Cambridge University Press.

Carman, T. and M. B. N. Hansen (eds) (2005). The Cambridge Companion to Merleau-Ponty. Cambridge: Cambridge University Press.

Carnap, R. (1937). The Logical Syntax of Language. Tr. A. Smeaton. London: Routledge & Kegan Paul.

Casey, E. (1998)."The ghost of embodiment: on bodily habitudes'. In D. Welton (ed.) Body and Flesh. Oxford: Blackwell.

Clarck, A. (1998) 'Embodiment and the philosophy of mind'. Royal Institute of Philosophy Supplement 43. Cambridge: Cambridge University Press.

Cole, J. and J. Paillard (1995). 'Living without touch and peripheral information about body position and movement: studies with deaffernted

subjects'. In J. L. Bermudez, A. Marcel and N. Eilan (eds) The Body and the Self. London and Cambridge, MA: Bradford/MIT Press.

Crichley, S. (2001). Continental Philosophy: A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press.

Crossley, N. (2005). 'Mapping reflexive body techniques: on body modification and maintenance', Body and Society 11/1: 1-35.

Davidson, D. (1980). Essays on Actions and Events. Oxford: Oxford University Press.

Dennet, D. C. (1978). Brainstorms. Montgomery, VT: Bradford.

Dennet, D. C. (1991). Consciousness Explained. Harmondswotrh: Penguin.

Diamond, C. (1991). The Realistic Spirit. Cambridge, MA and London: Bradford/MIT Press.

Dummett, M. (1993). The Origins of Analytical Philosophy. London: Duckworth.

Evans, G. (1982). The Varieties of Reference. Ed. J. McDowell. Oxford: Clarendon Press

Fanon, F. (1986):

ترجمة إلى الإنجليزية (صادرة سنة 1986 في لندن – نشر Pluto – بعنوان Plack ترجمة إلى الإنجليزية (صادرة سنة 1986 في ثبت مصادرها – اسم واضعها، أو واضعيها]) skin, White Masks [لا تذكر المؤلف في ثبت مصادرها – اسم واضعها، أو واضعيها]) لمؤلف فرانز فانون Peau noire, masques blancs الصادر سنة 1952 في فرنسا. نشر Seuil

Fanon, F. (1967):

ترجمة إلى الإنجليزية (صادرة سنة 1967 في مدينة هارموندزورث بمقاطعة ميدلسكس بالمملكة المتحدة - نشر Penguin - بعنوان The Wretched of the Earth [لا تذكر المؤلفة - في ثبت مصادرها - اسم واضعها، أو واضعيها]) لمؤلف فرانز فانون Les . Gallimard الصادر سنة 1961 في فرنسا. نشر Gallimard.

Finagrette, H. (1969). Self-Deception. London: Routledge & Kegan Paul. Foucault (1975)

ترجمة A. M. Sheridan Smith (الصادرة سنة 1975 في نيويورك – نشر A. M. Sheridan Smith في سلسلة Vintage بعنوان The Birth of the Clinic في سلسلة Vintage الصادر سنة 1973 في فرنسا. نشر Gallimard

Foucault (1979):

ترجمة A.M. Smith Sheridan (الصادرة سنة 1979 في نيويورك - نشر A.M. Smith Sheridan) لمؤلف ميشيل فوكو House في سلسلة Vintage بعنوان Surveiller et punir: Naissance de la prison الصادر سنة 1975 في فرنسا. نشر Gallimard

Gallagher, S. (1995). 'Body schema and intentioinality.' In J. L. Bermudez, A. Marcel and N. Eilan (eds) The Body and the Self. London and Cambridge, MA: Bradford/MIT Press.

Glendinning, S. (2002). 'The analytic and the Continental'. In J. Baggini and J. Stangroom (eds) New British Philosophy: The Interviws. London and New York. Routledge.

Good, B. J. (1994). Medicine, Rationality, and Experience. Cambridge: Cambridge University Press.

Guillaume, P. (1937). La Psychologie de la Forme. Paris: Flammarion.

[وحسبما ذكرت المؤلفة في ثبت مصادرها، فإنها ترجع إلى هذا الأصل الفرنسي رأسا. وما تقتطفه منه في سطور مؤلفها، قد قامت هي بترجمته إلى الإنجليزية، أي دون الرجوع إلى ترجمة للمصدر إلى الإنجليزية، على نحو ما فعلت بشأن مصادرها الفرنسية، فيما عدا استثناءات قليلة، من أبرزها بالطبع ذلك النص الذي كتبته بنفسها لصحيفة Liberation، في البند «أ» من والوارد ذكره - في ثبت المصادر - تحت اسم المؤلفة (Morris, K. J.)، في البند «أ» من

Hare, R. M. (1963). Freedom and Reason. Oxford: Clarendon Press.

Haugeland, J. (1995). 'Mind embodied and embedded'. In Y.-H. Houng and J. C. Ho (eds) Mind and Cognition. Taipei: Academia Sinica.

Henle, M. (1978). 'Gestalt psychology and Gestalt therapy'. Journal of the History of the Behavioral Sciences 14: 23-32.

Kelly, S. D. (2005). 'Seeing things in Merleau-Ponty'. In T. Carman and M. B. N. Hansen (eds) The Cambridge Companion to Merleau-Ponty. Cambridge: Cambridge University Press.

Koffka, K. (1935). Principles of Gestalt Psychology. London: Routledge & Kegan Paul.

Köhler, W. (1970) [1947]. Gestalt Psychology. New York and London: Liveright.

Kruks, S. (1998). 'Beauvoir: the weight of situation'. In E. Fallaize (ed.) Simone de Beauvoir: A Critical Reader. London: Routledge.

Leder, D. (1990). The Absent Body. Chicago and London: Chicago University Press.

Lewin, K. (1935). A Dynamic Theory of Personality: Selected Papers. Tr. D. K. Adams and K. E. Zener, New York: McGraw-Hill.

Lewin, K. (1936). Principles of Topological Psychology. TR. F. and G. Heider. New York: McGraw-Hill.

Luria, A. R. (1972). The Man with a Shattered World. Tr. L. Solotaroff. Harmondsworth: Penguin.

McDowell, J. (1994). Mind and World. Cambridge, MA: Harvard University Press.

McFee, G. (2000). Free Will. Teddington: Acumen.

McGinn, C. (1997). The Character of Mind, 2nd edn. Oxford: Oxford University Press.

Mauss, M. (1935). 'Les techniques du Corps'. Journal de Psychanalyse 32: 271-93.

Midgley, M. (2004). The Myths We Live BY. London and New York: Routledge.

Moi, T. (1990) Feminist Theory and Simone de Beauvoir. Oxford. Blackwell.

Monk, R. (1990). Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius. London: Vintage.

Moran, D. (2000). Introduction to Phenomenology. London and New york: Routledge.

Morris, K. J. (1992). 'Wittgenstein on Knowledge of posture'. Philosophical Investigations 15/1: 30-50.

Morris, K. J. (1996b). 'Pain, injury and first/third person asymmetry'. Philosophy and Phenomenological Research 61/1: 125-36.

Morris, K. J. (2007). 'Wittgenstein's method: ridding people of philosophical prejudices'. In G. Kahane, E. Kanterian and O. Kuusela (eds) Wittgenstein and his Interpreters. Oxford: Blackwell.

O'Shaugnessy, B. (1995). 'Proprioception and the body image'. In J. L. Bermudez, A. Marcel and N. Eilan (eds) The Body and the Self. London and Cambridge, MA: Bradford/MIT Press.

Peacocke, C. (1983). Sense and Content. Oxford: Oxford University Press.

Peirano, M. G. S. (1998) 'When anthropology is at home'. Annual Review of Anthropology 27: 105-28.

Philips, K. A. (1996). The Broken Mirror. Oxford: Oxford University Press.

Quine, W. V. O. (1963). From a Logical Point of View. New york and Evanston IL: Harper & Row.

Russel, B. (1956). Logic and Knowledge. Ed. R. C. Marsh. London: Allen & Unwin.

Russel, B. (1959). My Philosophical Development. London: Routledge.

Ryle, G. (1949). The Concept of Mind. London: Hutchinson.

Sacks, O. (1985). The Man who Mistook his Wife for a Hat. London: Picador.

Sacks, O. (1990). A Leg to Stand On. New York: Harper/Perennial.

Sacks, O. (1995). An Anthropologist on Mars. New York: Vintage/Random House.

Santayana, G. (1922). Soliloquies in England and Later Soliloquies. New York: Scribner.

Scheler, M. (1970) [1916]. 'Lived body, environment and ego', extracts from Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.Tr. M. S. Frings. In S. Spicker (ed.) The Philosophy of the Body. Chicago: Quadrangle Books.

Schusterman, R. (2005). 'The silent, limping body of philosophy'. In T. Carman and M. B. N. Hansen (eds) The Cambridge Companion to Merleau-Ponty. Cambridge: Cambridge University Press.

Schwarzer, A. (1984) [1983]. Simone de Beauvoir Today. Tr. M. Howarth. London: Chatto & Windus/Hogarth.

Searle, J. (1984). Minds, Brains and Science. London: British Broadcasting Corporation.

Spealberg, H. (1961-9) The Phenomenolgical Movement: A Historical Introduction, 2nd edn, 2 vols. The Hague: Martinus Nijhoff.

Smith, D.W. and A. L. Thomasson (eds) Phenomenology and Philosophy of mind. Oxford: Oxford University Press.

Strawson, G. (2005). 'Intentionality and experience: terminological preliminaries.' In D. W. Smith and A. L. Thomasson (eds) Phenomenology and Philosophy of mind. Oxford: Oxford University Press.

Taylor, C. (2005). 'Merleau-Ponty and the epistemological picture'. In T. Carman and M. B. N. Hansen (eds) The Cambridge Companion to Merleau-Ponty. Cambridge: Cambridge University Press.

Wang, H. (1966). 'Russel and Philosophy.. Journal of Philosophy 63/21: 670-3.

Weiskrantz, L. (1988). 'Some contributions of neuropsycholgy of vision and memory to the problem of consciousness'. In A. J. Marcel and E. Bisiach (eds) Consciousness in Contemporary Science. Oxford: Oxford University Press.

Wiggins, D. (1973). 'Towards a reasonable Libertarianism'. In T. Honderich (ed.) Essays on Freedom of Action. London: Routledge & Kegan Paul.

Williams, B. (1996). 'Contemporary philosophy: a second look'. In N. F. Bunnin (ed.) The Blackwell Companion to Philosophy. Oxford: Blackwell.

أحمد على بدوي

الدراسات

جامعة القاهرة: كلية الآداب: الليسانس ومنحة مجلس الكلية للتفرغ للدراسات العليا. ١٩٦٥.

جامعة ليون والسوريون: دراسة التراث الشرقي على مستوى الإعداد لدكتوراه الدولة من فرنسا.

+ دراسات أخرى (منها: *معهد تيجرمان بالقاهرة للراسة الموسيقى الكلاسيكية: التفوق في الأداء الصوتي وفي عزف آلة البياتو (منذالطنولة).

* المدرسة الألمانية بالزمالك (الدراسات الحرة، بالقسم المسائي): مبادئ اللغة الألمانية.

* معهد الآباء الدومينيكيين للدراسات الشرقية (I.D.É.O.) : علم النصوص القديمة Paléographie ، ومعانى اللاتينية.

* قسم اللغات الشرقية القديمة الإسلامية، كلية الآداب، جامعة القاهرة: الفارسية القديمة.

المواقع المهتية

الأهرام: باحثًا بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية (منذ بدايته بالبحوث التاريخية وحدها)، ١٩٦٨ – ١٩٧٥.

محررًا بصفحة الأدب بأهرام الجمعة (الدكتور لويس حوض مشرقًا) ، ١٩٧٦.

صحفيًا بقسم الأخبار الخارجية، ١٩٧٧ .

كاتبًا بالملحق الأسبوعي للأهرام (الأستاذ تونيق الحكيم مشرقًا) ١٩٨٠ .

مُحاورًا بالـ والأهرام ويكلي»، حيث نشر (في عدد ٢٦ أكتوبر ١٩٩٥) المحديث الذي أجراه في باريس مع الرئيس الإيراني السابق أبو الحسن بني صدر (بتاريخ ٢٦ مارس ١٩٩٥).

شركة Salam (المخرج شادي م. عبد السلام) للإنتاج السينمائي: كاتبًا لحوار فيلم وإخناتون.

وزارة الإعلام المصرية : معيدًا بالتليفزيون لصياخة المادة العلمية للوثائق المرثية (وهذه الوثائق ناطقة أصلًا باللغتين الإنجليزية والفرنسية، تلقاها التليفزيون المصري ليعيد بثها بهذه الصيغة) . ١٩٩٥.

وزارة الثقافة المصرية: مُنشئًا بالمركز القومي للأفلام لصياغة المادة العلمية للوثائق المرسية (وهذا امتدادًا لنفس النشاط، بتكليف من هيئات إنتاج سينمائي محلية ودولية. (من بين تلك الأفلام مئلت الوطن أربعة في مهرجانات سينمائية دولية، ومُنحت جائزة الدولة سنة ١٩٨٦ عن خامس، هو هسيناء هبة الطبيعة،). ١٩٨١ - ١٩٩٥.

وزارة الخارجية المصرية : محاضرًا بمعهد المبعوثين الأفارقة لدراسة الإعلام باللغة الفرنسية، ١٩٩٢ - ٣٠٠٣.

جامعة القاهرة: أستاذا زائرا بكلية الإعلام ، ١٩٩١ - ١٩٩٥ .

- الجامعة الأمريكية بالقاهرة: باحثا استشاريا بمركز «أدهم» للصحافة المرثية، ١٩٩٢ ٢٠٠٠.
 - دار نشر البراق) السعودية: مستشارًا لفرعها في مصر، ١٩٩٦ ١٩٩٧ .
- البعثة الدبلوماسية الفرنسية بالقاهرة: مترجمًا إعلاميا (إلى العربية عن الفرنسية وبالعكس)، ٢٠٠٠ ٢٠٠١
- الجمعية الخيرية الأرمنية بالقاهرة: مترجمًا (إلى العربية عن الإنجليزية والفرنسية) ، ٢٠٠١ ٢٠٠٨.

الأعمال المنشورة

المقالات (بخلاف ما سبق ذكره منسوبا إلى ما جرى من نشاط ميدانه جريدة الأهرام) :

- ١٩٦٩ : القاهرة (من محمد علي إلى جمال عبد الناصر): مقال نشر في عدد خاص من مجلة الطلبعة القاهرية بمناسبة الاحتفال بمرور ألف عام على إنشاء مدينة القاهرة، كختام لسلسلة المقالات التاريخية. عدد فبراير.
- ١٩٧٦ مقالات متفرقة في مجلات: «الكاتب» القاهرية، و «موجز الأنباء» النيويوركية، و «حالم الفكر» الكويئية، وأخبرا في ١٩٩١ «رسالة المشرق» (دورية مركز الدراسات الشرقية بكلية الآداب جامعة القاهرة).
- ١٩٧٨ : «علي بدوي: أبي» : تعريف بأحد أعلام الحياة الأكاديمية والسياسية في مصر القرن العشرين.
 معملة «الشياب وعلوم المستقبل» الشهرية (مؤسسة الأهرام). عدد مايو.
- ١٩٨٦ : «الملابسات التاريخية لظهور النص المعروف بحجر رشيد» : محاولة لتنحليل الحياة العقلية في مصر البطلمية، مع ترجمة كاملة لنص حجر رشيد (الإخريقي عن ترجمة بوشيه لوكلير الفرنسية). مجلة «أدب ونقد» الشهرية. عدد أكتوبر.
- ١٩٨٩ : «الثورة الفرنسية والسينما» : ترجمة عن الفرنسية وتوثيق لمقال دني جدي عن فيلم «دانتون» عدد خاص من مجلة «أدب ونقد» بمناسبة الاحتفال بمزور ماثني عام على الثورة الفرنسية. عدد يوليو.
- ۱۹۹۲ : «تأثير الآداب العربية في الشعر الأوروبي: الغزل» : ترجمة عن الإنجليزية لمقال للمستشرق الأمريكي روجر بوز، مع مراجعة مقتطفات المؤلف العديدة من النصوص العربية على أصولها القديمة لتضمين ترجمة مقاله النصوص الأصلية. عند خاص (ديسمبر ۱۹۹۲) من مجلة «أدب ونقد» بمناسبة مرور خمسة قرون على خروج العرب من الأندلس.
 - ١٩٩٥ : سلسلة مقالات في صحيفة «الدستور» الأسبوعية (في إصدارها الأول).
 - ٢٠٠١ : سلسلة مقالات في مجلة (آخر ساعة) الأسبوعية.
- ٢٠٠٢ ٢٠٠٨ : سلسلة مقالات في مجلة «أريف» (الملحق الشهري العربي للجريدة الأرمنية التي تحمل نفس الاسم).
- ٢٠٠٩ ٢٠٠٩ : سلسلة مقالات (متوالية، ومزدوجة في يعض الأعداد، بحيث يقارب مجموعها الخمسين) في مجلة «الهلال» القاهرية الشهرية.

المجلدات

- ١٩٨٤ : «فقرات الرأس الذهبي» : ترجمة لمقاطع من مسرحية الشاعر الفرنسي بول كلوديل. رسوم حسن سليمان. نشرة محدودة العلد (مئة وعشرة نسخ)؛ على نفقة المترجم.
- ٢٠٠٠ : «اللكاء»، لعالم النفس الفرنسي (بيير أوليرون) : ترجمة عن الفرنسية. نشر دار «الخدمات التعليمية» في سلسلة «ماذا أعرف؟».
- ٢٠٠٤ : «النساء والنوع في الشرق الأوسط الحديث» لمجموعة من الباحثات في علم الاجتماع: ترجمة عن الإنجليزية وتقديم، نشر «المجلس الأعلى للثقافة المصري» (في إطار المشروع القومي للترجمة). وأعيد أخيرًا (في ٢٠٠٨) نشر الكتاب في «متخبات مكتبة الأسرة).
- ٢٠٠٦ : «رحلة في آخر الليل»، رواية لـ «لويس فردينان سلين» : ترجمة عن الفرنسية وتقديم. نشر «المركز الفرنسي للثقافة والتعاون بالقاهرة» (في إطار برنامج وزارة الخارجية الفرنسية للحم النشر بالعربية، المعروف باسم «برنامج طه حسين»).
- ٨٠٠٨ : «القلعة» ، آخر أحمال الكاتب الفرنسي «أنطوان دو سانت إكسويري» : ترجمة عن الفرنسية وتقديم. نشر «دار الشروق» بالقاهرة.
- ٢٠٠٩ : «اللرة الاجتماعية: لماذا يزداد الأثرياء ثراء والفقراء فقراء، لعالم الفيزياء الأمريكي «مارك
 بوكانان» : ترجمة عن الإنجليزية. تقديم د. حامد عمار: نشر «الدار المصرية اللبنانية». وقد تم
 ترشيح الترجمة لجائزتين دوليتين: جائزة خادم الحرمين الشريفين، وجائزة مكتوم في دبي.
- ٢٠١٠ : «سارتر»، للأستاذة (جامعة أوكسفور) «كاثرين موريس» : ترجمة عن الإنجليزية . المركز القومي للترجمة بالقاهرة.

تكليفات الناشرين اللاحقة

دار المعارف بالقاهرة: أ) مجموعة من المقالات التي نشرت بمجلة الهلال.

ب) مجموعة من المقالات التي نشرت بمحلة أكتوبر.

- المركز القومي للترجمة بالقاهرة: «فلسفة أفلاطون»، تحرير «ميشيل فتال» المشارك في التأليف مع نخبة من أساتذة الفلسفة: ترجمة عن الفرنسية. التاشر L'Harmattan .
- المركز القومي للترجمة بالقاهرة: «نقد العقل الجدلي» لـ اجان بول سارتر»: ترجمة عن الفرنسية للتمهيد المُطوّل ولأحد فصول المجلد الأول، كإسهام في ترجمة جماعية للكتاب بإشراف الأستاذ الدكتور أنور منيث، أستاذ الفلسفة بجامعة حلوان. الناشر Gallimard .